VERBUM CARO
VOLUME XI (No 43)

ÉDITORIAL

Les Eglises de la Réforme sont aujourd'hui très préoccupées par le problème du ministère. On peut discerner au moins trois raisons historiques à ce fait, sans parler de la raison fondamentale qui est la direction qu'impose l'Esprit saint à l'Eglise, Corps du Christ, conformément à la Parole de Dieu.

La première de ces raisons est la cléricalisation du ministère qui s'est produite dans les Eglises de la Réforme, contrairement à l'intention des réformateurs ; seul le ministère du pasteur de paroisse, ministre de la Parole, a une consistance claire, de sorte que toute la richesse et la diversité des ministères se sont concentrées sur sa personne ; il y a un certain malaise à vivre cette situation anormale qui appauvrit l'action de l'Eglise et l'empêche de reconnaître et de consacrer les autres ministères suggérés par le Nouveau Testament ; le sacerdoce universel des fidèles lui-même en est vidé de sa signification biblique.

La deuxième raison est le surgissement dans les Eglises de vocations nouvelles et diverses, répondant aux besoins actuels de l'évangélisation sans être orientées vers le ministère pastoral ordinairement conçu, ni vers une insertion locale au sens du cadre paroissial traditionnel.

La troisième raison est œcuménique : le contact vivant avec d'autres Eglises, également soucieuses de fidélité scripturaire mais différemment organisées, obligent nos Eglises à repenser leur structure et les inspirent dans une redécouverte de la diversité des ministères.

Ce numéro apporte quelques contributions à cette recherche : une étude de Nouveau Testament, une analyse historique et l'exposé d'une solution envisagée aujourd'hui entre deux systèmes ecclésiastiques, le presbytérianisme réformé et l'épiscopalisme anglican. Auparavant le professeur G. Miegge nous montre les conditions posées à toute vraie recherche de théologie œcuménique : la reconnaissance que Dieu reste fidèle à tous ceux qui l'invoquent et ne les laisse jamais complètement démunis de sa Parole. Qu'un docteur de l'Eglise congrégationaliste envisage le rapport entre sacrifice et sacrement de manière si ouverte est une preuve de plus que l'Esprit saint laisse dans chaque Eglise les traces de son œuvre en vue de l'unité de tous.

On se rapportera à l'article de J. J. von Allmen, "La vie pastorale", paru dans notre numéro 40, bien propre à faire la synthèse de cette recherche d'une bonne doctrine du ministère. Cet article a eu un énorme succès. Il faut souhaiter qu'il continue à être étudié comme il l'est déjà par beaucoup, en pastorales ou en groupes de laïcs responsables. Qu'on nous permette de féliciter son auteur pour sa nomination à la chaire de théologie pratique de l'Université de Neuchâtel.

Dans cette étude des ministères, l'Eglise réformée n'est pas sans courir à la fois le danger de rompre avec la tradition de la Réforme et celui de se couper encore plus de certaines autres Eglises du Conseil œcuménique. Tandis que l'Eglise presbytérienne et l'Eglise anglicane, en Ecosse et en Angleterre, font le projet d'unir plus étroitement leurs ministères, va-t-on, avec une allégresse et une sûreté aussi prétentieuses qu'inconsidérées, renoncer ailleurs au caractère spécifique et définitif du ministère pastoral ? La diversité des ministères et l'existence du sacerdoce royal des fidèles exigent non la dissolution mais l'affermissement de la doctrine du ministère pastoral. Quand on prétend que les coutumes de nos Pères en ce domaine nous instruisent, mais ne nous obligent pas, il faudrait d'abord être sûr qu'elles n'ont pas un fondement biblique solide. Et pourquoi proclamerait-on cette vérité lorsqu'il s'agit d'introduire une conception un peu plus anti-catholique du ministère, et la tairait-on lorsque certains voudraient renouer avec des valeurs ecclésiologiques et liturgiques de la tradition évangélique universelle ? Heureusement, certaines autorités sont attentives à ce danger de rompre avec une saine tradition de la Réforme qui nous relie à l'Eglise de tous les temps et par elle au Nouveau Testament. Le Bulletin d'information *de l'Eglise réformée de France de mars 1957, cite* PIERRE DU MOULIN *dans son* Traité de la vocation des Pasteurs *(Genève, 1631) :*

"...L'ordination se fait par les pasteurs de l'Eglise. Nul du peuple ne s'étant jamais ingéré de conférer les charges sacrées par l'imposition des mains. Par l'élection ordinaire un pasteur n'est point établi en charge, mais y est seulement destiné : c'est l'ordination qui lui donne le pouvoir d'annoncer la Parole et d'administrer les Sacrements, et faire toutes les fonctions appartenant à sa charge." (1er traité, p. 25).

Et ailleurs (2e traité, p. 130-131) :

"...A la fin de l'exhortation (faite par l'un des deux ministres députés par le Synode), le pasteur descend de la chaire, fait une prière par laquelle il demande à Dieu qu'Il revête ce sien serviteur des grâces de son Saint-Esprit, qu'il lui donne claire intelligence en sa Parole et la faculté nécessaire pour l'exposer, la pureté de conscience, l'intégrité en ses actions, la prudence en sa conduite, le zèle pour combattre courageusement contre les erreurs et contre les vices, la force pour suffire à la pesanteur de sa charge, afin que Dieu par son moyen épande l'odeur

de son Saint Evangile et amène plusieurs âmes au Royaume des cieux ; et cela pour l'amour de soi-même et afin que son saint nom soit glorifié en la terre.

Après cette prière le pasteur lui impose les mains et lui donne pouvoir de prêcher, d'administrer les sacrements et de conduire l'Eglise. Ce qui se fait le pasteur étant debout et celui qui reçoit la charge étant à genoux, en présence de tout le peuple lequel joint ses prières et reçoit ce personnage pour son pasteur. Lequel, relevé, est incontinent accueilli par les autres pasteurs présents qui lui donnent la main d'association et le reconnaissent pour leur frère et compagnon en l'œuvre du Seigneur. Quiconque est reçu en cette charge doit signer la Confession de nos Eglises et la Discipline."

Qu'il y ait des questions actuelles qui se posent à l'Eglise et l'invitent à repenser la forme du ministère et la liturgie de consécration, personne n'en doutera. Mais avant de renier une tradition, il faut mesurer la dépense. Celle-ci est d'ordre œcuménique : veut-on s'éloigner plus encore des Eglises de forme catholique, comme l'Eglise anglicane, ou plutôt attendre patiemment les premières possibilités d'unité en gardant la tradition réformée, plus œcuménique que les nouveautés qu'on veut lui substituer ?

La Rédaction

Vestigia Ecclesiae,
Signes de l'Eglise dans les Eglises

Le problème des *vestigia ecclesiae* a eu un renouveau d'actualité, parmi les Eglises affiliées au Conseil œcuménique des Eglises, à la suite de la *Déclaration de Toronto* (1950) qui, avec la *Déclaration* de la base du mouvement, formulée à Amsterdam en 1948, reste l'un des documents ecclésiologiques les plus remarquables qui aient été conçus au sein de ce mouvement (1).

La Déclaration de Toronto avait pour but de répondre aux incertitudes de quelques églises-membres, craignant d'être entraînées, du fait de leur affiliation, vers une forme d'union ecclésiastique, qu'elles ne se sentiraient pas en droit d'approuver sur le plan ecclésiologique. Il était donc nécessaire d'établir avec une parfaite clarté que le Conseil œcuménique n'est pas cette Eglise universelle, qui est la raison d'être et le fondement de toute conscience œcuménique et de tout effort vers l'unité. Le Conseil œcuménique n'est qu'un centre d'étude et de rencontre, il n'a aucune autorité ecclésiastique, il n'a même pas une ecclésiologie ou une conception officielle de l'unité ; mais il se doit de respecter toutes les ecclésiologies qui sont l'objet du dialogue œcuménique, puisque ce n'est qu'au moyen de ce dialogue, qu'une ecclésiologie œcuménique pourrait un jour être atteinte.

Mais encore faut-il, pour pouvoir dialoguer, avoir un minimum de points de contact, et c'est pour établir ce minimum, que la Déclaration de Toronto fixe les thèses suivantes :

1) Les Eglises membres du Conseil œcuménique des Eglises croient que la conversation entre les Eglises, leur collaboration et leur témoignage commun doivent être fondés sur leur conviction commune que le Christ est le chef divin du Corps.

2) Les Eglises membres du Conseil s'appuient sur le Nouveau Testament pour affirmer que l'Eglise du Christ est une.

3) Les Eglises membres reconnaissent que l'appartenance à l'Eglise du Christ s'étend au-delà du corps de leurs fidèles. Elles cherchent donc à établir un contact vivant avec ceux qui, hors de leurs rangs, confessent la Seigneurie de Jésus-Christ.

(1) La Déclaration de Toronto, publiée d'abord en brochure : *The Church, the Churches and the World Council of Churches*, London s. d., a été reproduite dans l'Appendice du Rapport du Comité Central à l'Assemblée d'Evanston, éd. franç. : *Les six premières années, 1948-1954*, Genève 1954, p. 121-127. Elle comprend quatre sections : I. Introduction ; II. Nécessité d'une nouvelle déclaration ; III. Ce que le Conseil œcuménique des Eglises n'est pas ; IV. Présuppositions qui sont à la base du Conseil œcuménique. C'est dans cette partie qu'est exposée la doctrine des *vestigia ecclesiae*.

4) Les Eglises membres du Conseil considèrent que la relation d'autres Eglises à la sainte Eglise Catholique par les Confessions de foi doit être l'objet d'un examen en commun. Néanmoins, le fait d'appartenir au Conseil n'implique pas que chaque Eglise doive considérer les autres comme des Eglises dans le vrai et plein sens du terme (1).

5) Les Eglises membres du Conseil œcuménique reconnaissent dans les autres Eglises des éléments de la vraie Eglise. Elles estiment que cela les oblige à entreprendre une conversation sérieuse, dans l'espoir que ces éléments de vérité les conduiront à une reconnaissance de la vérité dans sa plénitude et à une unité fondée sur toute la vérité.

6) Les Eglises acceptent de prendre conseil les unes des autres, 7) s'engagent à s'assister mutuellement, 8) et veulent apprendre les unes des autres, "afin que s'édifie le Corps du Christ et que la vie des Eglises soit édifiée".

C'est dans le commentaire qui accompagne l'art. 5 que nous trouvons le terme *vestigia ecclesiae.*

"On enseigne généralement dans les diverses Eglises que les autres possèdent certains éléments de l'Eglise véritable, appelés dans certaines confessions *vestigia ecclesiae.* Ces éléments sont la prédication de la Parole, l'enseignement des saintes Ecritures et l'administration des sacrements. Ils constituent plus qu'une ombre pâle de la vie de l'Eglise véritable. Ils contiennent une promesse réelle et offrent la possibilité de lutter ensemble dans des entretiens francs et fraternels en vue de la réalisation d'une unité plus complète... Le mouvement œcuménique repose sur la conviction que l'on doit suivre ces *traces.* Elles ne sont pas des vestiges morts du passé, mais de puissants moyens que Dieu utilise pour son œuvre". On peut poser des questions "quant à la validité et à la pureté de l'enseignement et de la vie sacramentelle, mais on ne saurait mettre en question le fait que l'existence de ces puissances de vie dans l'Eglise justifie l'espoir qu'elles seront conduites à une plus grande plénitude de vérité".

La Déclaration de Toronto, ne craignons pas de le répéter, ne prétend pas poser les principes d'une union d'Eglises, ou d'une ecclésiologie œcuménique ; elle veut seulement définir la base d'une possibilité de rencontre. Cette base existe, quand on admet qu'il y a une

(1) Cette thèse contient la réserve anglicane. Elle est formulée expressément dans un article de l'Evêque de Malmesbury, dans *Ecumenical Review*, avril 1951, p. 235-236 : "Une section considérable de cette Eglise ne pourrait en conscience continuer à faire partie du Conseil Œcuménique, si la déclaration IV, 4 n'était pas acceptée. Ils ne peuvent considérer quelques-unes des Eglises-membres comme appartenant à la vraie Eglise, quoique bien des Anglicans soient disposés à reconnaître en elles des éléments de la vraie Eglise. Une déclaration de ce genre contribue largement à écarter leurs soupçons (à l'égard du Conseil œcuménique des Eglises) et les met dans la condition de pouvoir y prendre part sans sacrifices de principe". L'auteur de l'article a la conscience de représenter aussi le point de vue Orthodoxe et du Catholicisme romain.

Eglise de Christ, que les Eglises membres ont quelque rapport avec elle, et qu'elles contiennent tout au moins des "éléments" de cette Eglise, *vestigia ecclesiae.*

On peut dire, sans doute, que ce terme indique le niveau le plus bas d'une forme quelconque de reconnaissance ecclésiastique réciproque. On ne peut pas descendre au-dessous de cette limite sans admettre que les frères séparés ne sont que "des payens et des publicains". Mais aussi bien, on peut dire que ce minimum de reconnaissance *de jure* n'a jamais été refusé entre les confessions qui forment le grand corps blessé de Christ. Il peut donc être utile de le prendre en considération, et c'est à ce titre qu'il figure dans les documents du Conseil œcuménique.

Le problème de l'existence d'éléments d'Eglise dans un mouvement séparé semble bien remonter à la crise donatiste et à saint Augustin. Les Donatistes étaient un parti rigoriste qui s'était séparé de l'Eglise officielle sur la question de la validité des sacrements célébrés par les évêques qui avaient été faibles pendant la dernière grande persécution. Aucune différence doctrinale ne les séparait de la grande Eglise ; et saint Augustin qui les combat fièrement, jusqu'à approuver les rigueurs de l'Etat contre eux, distingue soigneusement leur "schisme" des "hérésies". Quand les Donatistes lui rappellent, dans leur polémique, qu'il y a chez eux une foi chrétienne authentique, les mêmes sacrements que chez les catholiques, et des évêques exemplaires, saint Augustin se garde bien de les contredire, mais il ajoute : "l'Eglise reconnaît en vous ce qui est à elle, ce qui ne cesse pas d'être à elle du fait qu'on le trouve aussi chez vous". Mais dans la pensée de saint Augustin, ces éléments de foi et de vie chrétienne que l'on trouve chez les schismatiques, existent chez eux comme des éléments étrangers, dispersés, pourrait-on dire, hors de l'Eglise. Quand les Donatistes sont réintégrés dans l'Eglise, ils retrouvent en elle ces mêmes éléments, qui deviennent salutaires pour eux, tandis qu'ils ne pouvaient que leur être nuisibles tant qu'ils en étaient séparés (1).

Ces énoncés de saint Augustin ont un caractère d'actualité, de nos jours, parce qu'ils définissent l'attitude de l'œcuménisme catholique à l'égard des confessions séparées. Cette remarque nous conduit au-delà de la Déclaration de Toronto et des Eglises membres du Conseil œcuménique, et elle pose le problème, bien plus grave et passionnant, des rapports entre l'Eglise catholique romaine et celles issues de la Réforme.

(1) AUGUSTINI, *Contra Cresconium Donatistam*, Liber II cap. X. 12 (MIGNE, *Aug. Op.* IX, 473) :

"*Nam si extra Ecclesiam nihil ecclesiasticum posse esse sentires, non ipse dixisses "nobis et vobis unam esse religionem, eadem sacramenta, nihil in christiana observatione diversum". Quibus verbis tuis non in totum consentio. Christiana quippe Ecclesia caretis, christianam charitatem non habetis. Christiana sane in vobis sacramenta cognosco, et in his quoque diversum improbo ac respuo, quod, cum eadem etiam in scismate habeatis, eadem catholicis exsufflatis. Prorsus agnoscit in vobis Ecclesia cuncta quae sua sunt : nec ideo non sunt eius quia et apud vos inveniuntur. Apud vos quippe aliena sunt : sed cum vos correctos recipit cuius sunt, fiunt tamen salubriter vestra, quae perniciose habebatis aliena. Discordia vos possidet sub titulo pacis. Ergo discordia pellatur, pax introducatur.*"

Il y a quelque chose de nouveau dans ces rapports. Du côté catholique on reconnaît plus largement que par le passé l'existence de valeurs chrétiennes authentiques dans les confessions séparées. On accorde même parfois, qu'à la suite de la séparation, ces valeurs ont reçu un développement, qui les expose peut-être à quelque unilatéralité, mais qui, dans l'ensemble, a été une acquisition précieuse pour la chrétienté. Il s'agit surtout de l'étude de la Bible et de l'importance de la foi dans l'économie du salut ; il est intéressant de remarquer que ces deux éléments correspondent au "principe formel" et au "principe substantiel" de la Réforme, comme on disait au temps de la scolastique protestante ; il ne s'agit donc pas de questions secondaires, mais du message réformé dans ce qu'il a de plus essentiel. Et quand on envisage l'éventualité d'un retour des séparés, on admet expressément que ces valeurs devraient être reconnues et pourraient constituer un enrichissement pour l'Eglise catholique elle-même. Cela ne veut pas dire que ce soient des valeurs nouvelles, qui lui soient étrangères ; au contraire : *agnoscit in vobis ecclesiae cuncta quae sua sunt*, suivant la formule de saint Augustin.

Dans cette conception nouvelle, on évite de parler d'une "conversion" des frères séparés, on évite surtout le terme injurieux d' "abjuration" ; on préfère parler de retour, de réintégration. Les séparés ne sont pas des ennemis, dont on demande qu'ils se rendent sans conditions ; ils sont des frères, dont on attend le retour dans la demeure ancestrale, et on admet que, s'ils revenaient, ils ne reviendraient pas les mains vides (1).

Cette attitude nouvelle appelle quelques remarques.

Tout d'abord, s'il est évident que l'Eglise catholique ne peut envisager l'unité que sous la forme d'un retour des frères séparés, il est tout aussi évident que les Eglises de la Réforme ne peuvent pas la suivre sur ce terrain. Et dans cette perspective, même l'assurance qui nous est donnée que les valeurs protestantes seraient accueillies avec la considération qu'elles méritent, ne suffit pas à nous rassurer. On ne peut s'empêcher de se demander ce que deviendraient nos valeurs les plus précieuses, ces valeurs délicates qui vivent de liberté et qui s'affaiblissent visiblement, même dans nos Eglises, dès que l'esprit de liberté subit en elles quelque diminution ; on se demande ce qu'elles deviendraient si elles étaient transplantées dans la formidable organisation disciplinaire et juridique de l'Eglise romaine.

Mais il faut en même temps souligner l'importance de l'attitude des théologiens catholiques à l'égard des confessions protestantes. Cette

(1) Bornons-nous à citer les pages très réfléchies que le P. GUSTAVE THILS, O. P. consacre à notre sujet dans son *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique* (Louvain, 1955), p. 142 ss., 183 ss. et en particulier sur "l'apport des chrétiens non romains", p. 195-197 ; et celles du P. CHARLES BOYER, S. J., Directeur du Collège Bellarmin de Rome, dans *Unità cristiana e movimento ecumenico*, Roma 1955, p. 109-110. C'est le Père Boyer qui souligne comme nous l'avons indiqué, l'importance de la Bible et de la foi dans les confessions protestantes.

attitude peut être comparée à celle de saint Augustin envers les Donatistes : analogie significative, car les Donatistes sont schismatiques, mais non hérétiques. Il semble juste de penser, que dans la situation de détente interconfessionnelle, préconisée par le mouvement œcuménique, une attention nouvelle peut être accordée aux raisons mêmes de la dissidence de la Réforme. On commence à admettre, sur le plan historique, que Luther et Calvin n'ont pas voulu proclamer un évangile nouveau et arbitraire, mais reconquérir des valeurs chrétiennes quelque peu oblitérées, et que le reproche le plus grave qu'on doive leur faire est d'avoir cru en assurer la victoire au prix de la rupture de l'unité de l'Eglise d'Occident. Il semble donc que le jugement qu'on porte sur la Réforme tend à se déplacer de la catégorie de l'hérésie vers celle moins négative du schisme. Il n'y aurait qu'à s'en réjouir, comme d'un progrès œcuménique considérable (1).

L'idée des *vestigia ecclesiae*, c'est-à-dire des éléments de vérité et de vie chrétienne qui subsistent dans les communions séparées a, de tout temps, joué un certain rôle modérateur dans la polémique protestante contre le catholicisme romain.

Le jugement porté par Luther sur l'Eglise de Rome ne se limite pas à ses invectives contre la Synagogue de Satan et l'Eglise de l'Antichrist. Luther n'a jamais rebaptisé les catholiques qui devenaient luthériens ; il n'a pas même répété l'ordination des prêtres qui devenaient pasteurs, et son exemple a été suivi par toutes les Eglises de la Réformation, au début. Sur la question du baptême, Luther est particulièrement ferme comme on le sait : le baptême est pour lui le signe de la grâce, qui n'a été altéré par aucune constitution humaine (2). Et il est tout aussi reconnu que la *Confessio Augustana* tient avant tout à confirmer la fidélité de la Réforme au dogme trinitaire qui n'a jamais été abandonné par l'Eglise catholique.

(1) Ce progrès a d'ailleurs des limites. L'autorité infaillible du Pape étant un article de foi formellement défini, le refus de reconnaître cette autorité n'est pas seulement un acte de schisme, mais d'hérésie ; plus précisément, le schisme lui-même est en un certain sens hérésie. Mais de ce point de vue, l'Eglise orthodoxe aussi devrait être considérée comme hérétique ; et même quelques grandes figures catholiques des siècles passés.

(2) C'est dans le *De servo arbitrio* de Luther que l'on trouve probablement la première formulation de la doctrine des "*reliquiae*" de l'Eglise du point de vue de la Réforme, Erasme opposait à Luther, qu'il était bien peu probable que la doctrine du serf-arbitre eût été ignorée de l'Eglise pendant tant de siècles. Luther répond en affirmant l'indéfectibilité de l'Eglise : "*Ecclesia spiritu Dei regitur, Sancti aguntur spiritu Dei (Rom. 8). Et Christus cum Ecclesia sua manet usque ad consummationem mundi. Et Ecclesia Dei est columna et fundamentum veritatis...*" Mais l'Eglise est souvent "cachée". Et qui sait si ce n'est pas sa condition normale, en ce monde ? "*Quis scit, si toto mundi cursu, ab origine sua, semper talis fuerit status Ecclesiae Dei, ut alii dicerentur populus et sancti Dei, qui non essent, alii vero inter illos,* ut reliquiae essent *et non dicerentur populus aut sancti, sicut monstrat historia Cain et Habel, Ismael et Isaac, Esau et Jacob ?..., Quid igitur faciemus ? Abscondita est Ecclesia, latent sancti !...*" (Weim. XVIII, 649-652). Sur le Baptême il suffit de rappeler les déclarations du *De Captivitate Babilonica* ; "*Benedictus Deus et pater domini nostri Iesu Christi, qui secundum divitias misericordiae suae saltem hoc unicum sacramentum servavit in Ecclesia sua, illibatum et incontaminatum a constitutionibus hominum !...*" (Weim. VI, 526).

Pour Calvin, nous avons une page très précise de l'*Institution* (IV, 2. 11-12), où il déclare explicitement, que s'il ne peut pas accorder à l'Eglise de Rome la qualification pure et simple d'Eglise, il ne lui refuse pas pour autant tout caractère ecclésiastique. C'est dans ce passage que nous trouvons la théorie des *vestigia ecclesiae*. Calvin déclare que Dieu a laissé subsister, parmi les "Papistes", des *vestigia ecclesiae*, tels que le baptême, et des *reliquiae populi sui*, c'est-à-dire des chrétiens fidèles. Mais ces vestiges, Calvin les compare aux ruines d'une cathédrale :

"Comme aucunesfois les bastimens sont démolis en telle sorte que les fondements demeurent, et quelques apparences de la ruine : ainsi nostre Seigneur n'a point permis que son Eglise fust tellement rasée ou destruite par l'Antichrist, qu'il n'y demeurast rien de l'édifice".

Il faut souligner les éléments positifs de cette description ; c'est conforme aux intentions de Calvin. L'Eglise n'est pas "rasée au sol" ni détruite dans ses fondements (*vel a fundamento subverti, vel solo aequari*, dit le texte latin de 1543). Déclaration précieuse, car enfin, le fondement de l'Eglise, c'est le Christ. Or, Christ a pu rester "à demi enseveli" sous les décombres (*in quibus semisepultus lateat Christus*), mais il est là, il reste le fondement, et le fondement vivant. Et après tout, ce qui est en ruine, c'est la partie caduque de l'Eglise, le toît et les murs, qui peuvent être victimes des grandes catastrophes historiques, ou de l'usure des siècles, mais qui peuvent aussi être rebâtis, même dans un style différent. Voilà pourquoi, sortant de l'image, Calvin peut déclarer :

"Pourtant que nous refusons d'octroyer simplement aux Papistes le titre d'Eglise, nous ne leur nions pas du tout qu'ils n'ayent quelques Eglises entre eux : mais nous contendons seulement du vray estat de l'Eglise, qui emporte communion tant en doctrine, qu'en tout ce qui appartient à la profession de nostre Chrestienté" (1).

La doctrine des *vestigia ecclesiae* a reçu une forme particulièrement conciliante chez le dernier représentant de l'orthodoxie à Genève, François Turrettini. Il s'agit de deux chapitres du livre III de son *Institutio Theologiae Elencticae*, publiée dans les années 1679-1685 — à la veille de la Révocation de l'Edit de Nantes ! — ; *Locus* (XVIII), *De Ecclesia, quaest.* IX et X, qui portent le titre significatif : La splendeur de l'Eglise, *De Ecclesiae splendore* (2).

(1) "*Ut tamen manebant olim inter Judaeos peculiares quaedam Ecclesiae prerogativae, ita nec hodie Papistis adimimus quae superesse ex dissipatione* vestigia ecclesiae *inter eos Dominus voluit... Ac quemadmodum ita saepe diruuntur aedificia ut fundamenta et ruinae maneant, ita non passus est (Deus) Ecclesiam suam ab Antichristo vel a fundamento subverti, vel solo aequari... Sed ab ipsa quoque vastatione semirutum aedificium superesse voluit. Quum ergo Ecclesiae titutum non simpliciter volumus concedere Papistis, non ideo Ecclesias apud eos esse inficiamur : sed tantum litigamus de vera et legitima Ecclesiae constitutione, quae in communione cum sacrorum, quae signa sint professionis, tum vero potissimum doctrinae requiritur.* Institutio Christianae religionis, 1559, lib. IV, cap. II, 11-12. Ed. Peter Barth, München, 1936, vol. V. p. 40-41.

(2) Dans l'Edition d'Edimbourg, 1847, vol. III, p. 41-60.

Turretini discute la question sans cesse répétée par les polémistes catholiques : Où étiez-vous avant Luther et Calvin ? Il répond, comme Luther à Erasme, en évoquant la lignée des témoins fidèles, que Dieu a toujours conservée dans son Eglise sous l'Ancienne Alliance comme au temps d'Elie, ou dans la chrétienté au temps des persécutions de l'Etat romain, ou de la crise arienne, ou de la déchéance de l'Eglise papale. Cette lignée de témoins comprend tous les proscrits, les ancêtres de la Réforme, suivant la thèse des Centuriateurs de Magdeaourg ; les Vaudois et les Hussites y figurent naturellement — et aussi les Albigeois... — Mais ce n'est pas tout. Dieu s'est réservé des reliques de son Eglise, aussi dans l'Eglise romaine, *in Papatu* (1). Cela aussi est conforme à la tradition protestante. Mais la pensée de Turrettini prend un ton plus personnel, quand il en vient au problème : par quels moyens Dieu a-t-il donc pu conserver son Eglise dans la Papauté ?

Turrettini répond avant tout que Dieu dispose de moyens innombrables qui sont au-delà de notre pensée. Mais il ajoute qu'on peut pourtant donner une réponse à cette question. On peut penser que Dieu a conservé son Eglise par les mêmes moyens par lesquels il l'a fondée, c'est-à-dire l'Esprit saint et le ministère de la Parole. L'Esprit, le *doctor veritatis*, qui a été donné à l'Eglise, est toujours demeuré efficace, tantôt plus tantôt moins, pour préserver chez les fidèles la foi et la piété au moyen de la Parole de Dieu qui a toujours été lue et comprise par beaucoup de personnes, quoiqu'elle fût "voilée par la langue latine, et comme cadenassée". "Il faut ajouter que, par la Providence divine, les articles fondamentaux de la religion ont toujours été conservés dans l'Eglise romaine, résumés dans le Symbole des Apôtres, le Décalogue, le Notre Père, et les sacrements (Calvin ne parlait que du baptême) ; même s'ils étaient interpolés de diverses manières, par ces moyens les fidèles pouvaient connaître ce qu'ils devaient croire et faire pour être sauvés" (2).

Ajoutons encore le ministère ordinaire de l'Eglise, et ici le discours devient de plus en plus intéressant :

"A cette conservation, le ministère public ordinaire contribuait dans une mesure appréciable. En effet, quoique ce ministère fût corrompu de diverses manières, par des erreurs funestes qu'il avait ajoutées

(1) "*Sed addimus insuper, fuisse Ecclesiam nostram in ipso, Papatu, quatenus Deus in media Babilone* sibi semper reservavit reliquias *secundum Electionem gratiae, veros scilicet fideles, qui sub illa captivitate gementes, ad liberationem spiritualem anhelabant...*" *Locus* XVIII, quaest. X, 15 (Edimb. III, p. 53).

(2) "*Spiritus quippe, ut doctor veritatis, qui datus est Ecclesiae, ut maneat cum fidelibus in aeternum, et ut ducat eos in omnem veritatem, efficax fuit semper plus minus in veris fidelibus ad fidei et pietatis conservationem, mediante Dei verbo, quod etsi lingua latina velatum, et veluti obseratum fuit, a pluribus tamen lectum fuit subinde et intellectum... Accedit quod per Dei providentiam praecipua religionis capita symbolo apostolico, decalogo, oratione dominica, et sacramentis comprehensa, licet diversimode interpolata, semper ibi conservata sunt ; ex quibus quod credendum et faciendum erat ad salutem habere poterant.*" Loc. XVIII, quaest. X, 25 (Edimb. III, p. 57).

à la saine doctrine, du fait qu'il retenait et enseignait les articles fondamentaux (que nous avons mentionnés), Dieu ne cessait d'accomplir son œuvre par ces organes vicieux, en prenant soin, par sa grâce, que les brebis spirituelles de Christ séparent, par l'esprit de discernement, la vérité du mensonge, et la nourriture solide et salutaire du poison qui lui était mélangé. Et cela était d'autant plus possible, que ces déformations de la vérité n'étaient pas introduites par la voie d'une opposition ouverte, rejetant la foi et la religion de Christ, mais par voie de conjonction et de mélange du mensonge à la vérité. Il ne devait donc pas être difficile aux fidèles, fournis du don du Saint-Esprit, de retenir le bien et refuser le mal, d'embrasser la vérité seule, en repoussant le mensonge. D'ailleurs si l'on songe que la doctrine papale était composée d'articles objectivement contradictoires, puisqu'ils étaient en partie transmis par Dieu dans sa Parole, et en partie inventés par les hommes, ...le simple fait de retenir la vérité induisait à rejeter l'erreur : par exemple, la doctrine du mérite et de la justice parfaite de Christ dans la justification excluait par elle-même les mérites et les satisfactions humaines... Il arrivait donc que les cœurs des auditeurs étaient souvent plus saints que les lèvres des prêtres et des docteurs" (1).

Mais, pourrait-on objecter, où étaient dans l'Eglise papale les articles spécifiques de la Réforme, "la justification par la foi seule, le rejet de tous les sacrifices sensibles, à part celui de Christ, le refus du culte des images et l'invocation des saints, et les autres articles qui sont l'objet de notre controverse ?" Turrettini répond :

"Ces articles ne sont pas des articles positifs et affirmatifs ; ils ne contiennent pas ce qu'il faut croire ou faire, ils ne disent pas en quoi consiste l'essence de la foi et de la religion ; ce sont des articles négatifs, qui ont pour but d'exclure les erreurs qui doivent être rejetées et qui ne contribuent pas à l'édification de la foi. Personne ne compterait parmi les aliments les moyens dont on se sert pour éviter les poisons

(1) "*Ad hoc vero non parum conferebat ministerium publicum ordinarium, quod obtinebat (scil., ecclesia) in Papatu. Quamvis enim multis modis corruptum esset variis exitia bilibus erroribus sanae doctrinae additis, quia tamen retinebat adhuc et proponebat praecipua illa Christianismi capita, Deus non desinebat per vitiosa ista organa opus suum efficere, procurando gratia sua ut oves Christi* λογικαὶ *spiritu discretionis veritatem a mendacico et cibum solidum et salutarem a veneno admixto secernerent... Quod eo facilius fieri potuit, quod istae corruptelae quae obtinebant non introductae erant per viam oppositionis apertae, et rejectionis fidei et religionis Christianae ab Apostolis traditae, sed per viam conjunctionis et mixturae mendacii cum veritate... Unde non difficile fuit fidelibus, Spiritus Sancti dono praediti, bonum retinere rejecto malo, et veritatem solam amplecti repudiato mendacio. Imo quia doctrina Papalis composita erat ex articulis reipsa contradictoriis, partim a Deo traditis in Verbo, partim ex hominibus excogitatis... fiebat ut veritatis retentio, erroris rejectionem induceret ; verbi gratia, praeceptum de merito et Justitia Christi perfectissima amplectenda ad justificationem, eo ipso excludebat merita et satisfactiones humanas... Unde fiebat ut sanctiora saepe essent corda auditorum quam ora Sacerdotum et Doctorum.*" Loc. XVIII, quaest. X, 26 (Edimb. III, p. 57).

Turretini discute la question sans cesse répétée par les polémistes catholiques : Où étiez-vous avant Luther et Calvin ? Il répond, comme Luther à Erasme, en évoquant la lignée des témoins fidèles, que Dieu a toujours conservée dans son Eglise sous l'Ancienne Alliance comme au temps d'Elie, ou dans la chrétienté au temps des persécutions de l'Etat romain, ou de la crise arienne, ou de la déchéance de l'Eglise papale. Cette lignée de témoins comprend tous les proscrits, les ancêtres de la Réforme, suivant la thèse des Centuriateurs de Magdeaourg ; les Vaudois et les Hussites y figurent naturellement — et aussi les Albigeois... — Mais ce n'est pas tout. Dieu s'est réservé des reliques de son Eglise, aussi dans l'Eglise romaine, *in Papatu* (1). Cela aussi est conforme à la tradition protestante. Mais la pensée de Turrettini prend un ton plus personnel, quand il en vient au problème : par quels moyens Dieu a-t-il donc pu conserver son Eglise dans la Papauté ?

Turrettini répond avant tout que Dieu dispose de moyens innombrables qui sont au-delà de notre pensée. Mais il ajoute qu'on peut pourtant donner une réponse à cette question. On peut penser que Dieu a conservé son Eglise par les mêmes moyens par lesquels il l'a fondée, c'est-à-dire l'Esprit saint et le ministère de la Parole. L'Esprit, le *doctor veritatis,* qui a été donné à l'Eglise, est toujours demeuré efficace, tantôt plus tantôt moins, pour préserver chez les fidèles la foi et la piété au moyen de la Parole de Dieu qui a toujours été lue et comprise par beaucoup de personnes, quoiqu'elle fût "voilée par la langue latine, et comme cadenassée". "Il faut ajouter que, par la Providence divine, les articles fondamentaux de la religion ont toujours été conservés dans l'Eglise romaine, résumés dans le Symbole des Apôtres, le Décalogue, le Notre Père, et les sacrements (Calvin ne parlait que du baptême) ; même s'ils étaient interpolés de diverses manières, par ces moyens les fidèles pouvaient connaître ce qu'ils devaient croire et faire pour être sauvés" (2).

Ajoutons encore le ministère ordinaire de l'Eglise, et ici le discours devient de plus en plus intéressant :

"A cette conservation, le ministère public ordinaire contribuait dans une mesure appréciable. En effet, quoique ce ministère fût corrompu de diverses manières, par des erreurs funestes qu'il avait ajoutées

(1) "*Sed addimus insuper, fuisse Ecclesiam nostram in ipso, Papatu, quatenus Deus in media Babilone* sibi semper reservavit reliquias *secundum Electionem gratiae, veros scilicet fideles, qui sub illa captivitate gementes, ad liberationem spiritualem anhelabant...*" *Locus* XVIII, quaest. X, 15 (Edimb. III, p. 53).

(2) "*Spiritus quippe, ut doctor veritatis, qui datus est Ecclesiae, ut maneat cum fidelibus in aeternum, et ut ducat eos in omnem veritatem, efficax fuit semper plus minus in veris fidelibus ad fidei et pietatis conservationem, mediante Dei verbo, quod etsi lingua latina velatum, et veluti obseratum fuit, a pluribus tamen lectum fuit subinde et intellectum... Accedit quod per Dei providentiam praecipua religionis capita symbolo apostolico, decalogo, oratione dominica, et sacramentis comprehensa, licet diversimode interpolata, semper ibi conservata sunt ; ex quibus quod credendum et faciendum erat ad salutem habere poterant.*" Loc. XVIII, quaest. X, 25 (Edimb. III, p. 57).

à la saine doctrine, du fait qu'il retenait et enseignait les articles fondamentaux (que nous avons mentionnés), Dieu ne cessait d'accomplir son œuvre par ces organes vicieux, en prenant soin, par sa grâce, que les brebis spirituelles de Christ séparent, par l'esprit de discernement, la vérité du mensonge, et la nourriture solide et salutaire du poison qui lui était mélangé. Et cela était d'autant plus possible, que ces déformations de la vérité n'étaient pas introduites par la voie d'une opposition ouverte, rejetant la foi et la religion de Christ, mais par voie de conjonction et de mélange du mensonge à la vérité. Il ne devait donc pas être difficile aux fidèles, fournis du don du Saint-Esprit, de retenir le bien et refuser le mal, d'embrasser la vérité seule, en repoussant le mensonge. D'ailleurs si l'on songe que la doctrine papale était composée d'articles objectivement contradictoires, puisqu'ils étaient en partie transmis par Dieu dans sa Parole, et en partie inventés par les hommes, ...le simple fait de retenir la vérité induisait à rejeter l'erreur : par exemple, la doctrine du mérite et de la justice parfaite de Christ dans la justification excluait par elle-même les mérites et les satisfactions humaines... Il arrivait donc que les cœurs des auditeurs étaient souvent plus saints que les lèvres des prêtres et des docteurs" (1).

Mais, pourrait-on objecter, où étaient dans l'Eglise papale les articles spécifiques de la Réforme, "la justification par la foi seule, le rejet de tous les sacrifices sensibles, à part celui de Christ, le refus du culte des images et l'invocation des saints, et les autres articles qui sont l'objet de notre controverse ?" Turrettini répond :

"Ces articles ne sont pas des articles positifs et affirmatifs ; ils ne contiennent pas ce qu'il faut croire ou faire, ils ne disent pas en quoi consiste l'essence de la foi et de la religion ; ce sont des articles négatifs, qui ont pour but d'exclure les erreurs qui doivent être rejetées et qui ne contribuent pas à l'édification de la foi. Personne ne compterait parmi les aliments les moyens dont on se sert pour éviter les poisons

(1) "*Ad hoc vero non parum conferebat ministerium publicum ordinarium, quod obtinebat (scil., ecclesia) in Papatu. Quamvis enim multis modis corruptum esset variis exitia bilibus erroribus sanae doctrinae additis, quia tamen retinebat adhuc et proponebat praecipua illa Christianismi capita, Deus non desinebat per vitiosa ista organa opus suum efficere, procurando gratia sua ut oves Christi* λογικαὶ *spiritu discretionis veritatem a mendacico et cibum solidum et salutarem a veneno admixto secernerent... Quod eo facilius fieri potuit, quod istae corruptelae quae obtinebant non introductae erant per viam oppositionis apertae, et rejectionis fidei et religionis Christianae ab Apostolis traditae, sed per viam conjunctionis et mixturae mendacii cum veritate... Unde non difficile fuit fidelibus, Spiritus Sancti dono praediti, bonum retinere rejecto malo, et veritatem solam amplecti repudiato mendacio. Imo quia doctrina Papalis composita erat ex articulis reipsa contradictoriis, partim a Deo traditis in Verbo, partim ex hominibus excogitatis... fiebat ut veritatis retentio, erroris rejectionem induceret ; verbi gratia, praeceptum de merito et Justitia Christi perfectissima amplectenda ad justificationem, eo ipso excludebat merita et satisfactiones humanas... Unde fiebat ut sanctiora saepe essent corda auditorum quam ora Sacerdotum et Doctorum.*" Loc. XVIII, quaest. X, 26 (Edimb. III, p. 57).

qui peuvent donner la mort. Ainsi les articles positifs opèrent au sens propre le salut, les négatifs écartent seulement les choses qui peuvent nuire au salut" (1).

L'Eglise, en un mot, subsistait dans la Papauté, parce que la Papauté n'a rien détruit des articles fondamentaux de la foi ; elle a seulement ajouté des développements inauthentiques, qui se critiquent d'eux-mêmes par leur nature contradictoire. Et certes, ce mélange est très grave ; mais il est moins grave que la démolition de la foi, que font les Sociniens, en niant les fondements du Christianisme, le mystère de la Trinité et de la divinité de Christ, et la vérité de son sacrifice vicaire. C'est pourquoi il est impossible de faire son salut sous la direction des Sociniens, *sub ministerio Sociniano* ; mais on ne peut pas dire qu'il était impossible de vivre *sub ministerio Papali, licet diversimode corrupto*" (2).

On voit quelle ouverture œcuménique (malgré toutes les réserves *ad deterrendum*) peut atteindre une interprétation tout à fait orthodoxe de la doctrine calvinienne des *vestigia ecclesiae*. C'est à peine si l'on peut encore parler, chez Turrettini, de vestiges. Il s'agit plutôt de l'indéfectibilité de l'Eglise. L'Eglise ne peut pas disparaître complètement, cela serait contraire au plan de Dieu. Turrettini le déclare tout aussi nettement que Luther ou que le Cardinal Bellarmin. Mais si l'Eglise ne peut disparaître, elle peut connaître des phases d'obscurcissement partiel. L'indéfectibilité de l'Eglise n'est pas en question : mais il y a le problème de sa splendeur visible, *de splendore Ecclesiae*.

Dans le second tome de ses *Disputationes, lib.* III, *cap.* 13, parmi les textes à l'appui de l'indéfectibilité de l'Eglise, Bellarmin cite le Psaume 89. 37-38 (Vulg. 88) : "*Thronus eius sicut sol in conspectu meo, et sicut luna perfecta, et testis in coelo fidelis*". Turrettini reprend l'image à son compte : "*lunam optime refert*" ; mais précisément, la lune a des phases ! "Elle a des périodes de croissance et de décroissance, elle est tantôt resplendissante de lumière, tantôt pâle et presque éclipsée ; de même, l'Eglise a des temps de lumière et d'obscurité, selon que son Soleil l'éclaire plus ou moins !" Cette image des phases de la lune est évidemment plus positive que celle des ruines de la cathédrale chez Calvin.

(1) "*Licet Ecclesia quae fuit in Papatu ante Reformationem non habuerit inter articulos fidei suae Justificationem per solam fidem, rejectionem sacrificiorum omnium sensibilium praeter Sacrificium Christi et repudiationem cultus Imaginum, et invocationis Sanctorum et alios articulos de quibus inter nos controvertitur, non sequitur fideles non habuisse in doctrina recepta pro illo tempore alimenta necessaria ad salutem. Quia tales articuli non sunt positivi et affirmativi, qui continent ea quae credenda et facienda sunt, in quibus ideo essentia fidei et religionis consistit, sed negativi et exclusivi errorum qui rejiciendi sunt, qui non pertinent ad fidem aedificandam. Ut nemo inter alimenta posuerit curam vitandi venena quae mortem afferre possent, sic articuli positivi salutem proprie operantur, negativi vero removent tantum ea quae possunt nocere saluti.*" Loc. XVIII, quaest. X, 31 (p. 58-59).

(2) Loc. XVIII, quaest. X, 32 (p. 59).

Mais il y a une analogie meilleure que celle de la lune :

"Christ, le chef de l'Eglise a connu deux états, l'un d'humiliation et l'autre de gloire... Ainsi l'Eglise, qui est son corps mystique (le terme se trouve chez Bellarmin) connaît des états divers ; tantôt elle est dans un état d'humiliation et d'obscurité, quand elle est oppressée par la violence des persécuteurs ou l'astuce des hérétiques, ou la fréquence des scandales, et elle est forcée de se cacher, comme la colombe dans la fissure du rocher (Cant. 2.14) ; tantôt elle est dans un état de splendeur et de clarté, quand elle jouit d'une administration tranquille des choses saintes et de la splendeur incorruptible du ministère, et elle brille et flamboie par l'exercice public du culte divin" (1).

Par sa doctrine des *vestigia ecclesiae*, François Turrettini mérite une place spéciale dans la galerie des ancêtres du Mouvement œcuménique, dans laquelle il est un peu éclipsé par son fils Jean-Alphonse, plus brillant, plus célèbre, et beaucoup moins orthodoxe que lui.

Les remarques précédentes sont loin d'être une histoire de la doctrine des *vestigia ecclesiae* ; mais elles offrent quelques points de repère, à partir desquels nous pouvons essayer d'esquisser un jugement théologique.

Le terme de *vestigia ecclesiae* est une métaphore ; comme toutes les expressions figurées, il est susceptible d'interprétations très élastiques.

Dans le sens le plus étroit, il représente le minimum de reconnaissance *de jure*, que les Eglises chrétiennes puissent accorder aux confessions séparées d'elles.

Ce minimum, dans le jugement de quelques Eglises très conservatrices, quand il s'applique à certaines organisations de ce qu'on a pris l'habitude de nommer la "gauche évangélique", peut se réduire à bien peu de choses : on reconnaît dans ces organisations la présence d'éléments de foi, de vie, de constitution ecclésiastique ; mais ces

(1) *"Nos vero sic censemus. Ecclesiam nunquam penitus deficere posse in terris... sed non semper conspicuam esse et illustrem sed saepe ita obscurari et obrui, sive per persecutiones, sive per errores, ut nullus ejus coetus illustris in mundo appareat, sed obscura maneat, et oculis hominum subducatur. Nimirum ut Christus Caput ecclesiae duplicem statum expertus est ; unum exinanitionis, in quo latuit ejus majestas sub velo carnis et sub pondere crucis ; alterum exaltationis, in quo gloria ejus plena luce fulget, ita Ecclesia quae est corpus ejus mysticum in vario statu versatur ; modo humiliationis et obscuritatis, quando vel persecutorum violentia, vel haereticorum astutia, vel scandalorum frequentia premitur, et latere cogitur ut "columba degens in fissuris petrae, et in latibulo praerupto" (Cant. II, 14), modo splendoris et claritatis, quando tranquilla sacrorum administratione fruitur, et incorrupto ministerii splendore, et publico cultus divini exercitio coruscat et fulget. In quo lunam optime refert. Ut enim varias φάσεις incrementa et decrementa obtinet, interdum plena luce fulgendo, interdum vero defectus et eclipses patiendo ; ita Ecclesia varias vices experitur, et diversa lucis et obscuritatis habet tempora, prout a sole suo magis minusve illustratur..."* Loc. XVIII, Quaest. IX, 6 (p. 42).

éléments s'y trouvent dans un état de dispersion et d'anarchie ; les vestiges sont alors littéralement des traces, des empreintes, peut-être des ruines de ce qu'était l'Eglise.

Mais en général, il suffit de considérer sérieusement ces traces de l'Eglise, pour s'apercevoir qu'on ne peut pas les considérer comme des éléments isolés, n'ayant aucun centre unificateur. Ces traces, qui semblent isolées, sont en réalité des signes d'une vie profonde. C'est dans ce sens, nous l'avons vu, que la Déclaration de Toronto parle des *vestigia ecclesiae*. Et s'il est permis de proposer une autre image, dans une question où il y en a déjà tellement : dans les Alpes Apuanes, il arrive qu'un filon de marbre apparaisse à la surface, presque enseveli par la broussaille ; mais il suffit de ce qu'on en voit pour faire pressentir l'immense richesse qui se cache dans les flancs de la montagne. On peut dire la même chose des *vestigia ecclesiae* : où elles paraissent, elles témoignent d'une richesse cachée ; où sont les vestiges, il faut reconnaître que l'Eglise est présente, dans son essence profonde ; le Corps du Christ est présent, le Chef lui-même, vivant et agissant. Reconnaître cela, et agir en conséquence, c'est la seule chose nécessaire.

Le thème des *vestigia ecclesiae* ne semble pas être dans la ligne de développement de l'ecclésiologie catholique présente.

L'ecclésiologie catholique traditionnelle admettait en général qu'il existe une "âme de l'Eglise", dont l'étendue peut être plus large que celle du corps visible de l'Eglise catholique. Dans la marge résultant de cette différence d'extension, il y avait la possibilité théorique de trouver une place pour des chrétiens, ou même des communautés de chrétiens, possédant la foi et les charismes, sans être rattachés par des liens hiérarchiques à l'Eglise romaine. Mais après l'encyclique *Mystici corporis* (1943), cette conception doit être considérée comme inexacte. L'étendue de l'âme de l'Eglise est la même que celle de son corps hiérarchique. La dernière trace de l'Eglise invisible a été éliminée de l'ecclésiologie catholique. Le problème de l'existence de chrétiens hors de l'Eglise catholique subsiste cependant, et s'il n'est plus possible de penser qu'ils appartiennent à l'âme de l'Eglise, il faut supposer qu'il existe un lien virtuel entre ces chrétiens et le corps lui-même de l'Eglise catholique romaine. Or, ce lien est le baptême (1). Tous les baptisés, par l'intention implicite de leur baptême, sont baptisés en vue de l'Eglise, c'est-à-dire de l'Eglise romaine. Ils sont donc virtuellement catholiques ; peut-être pourrait-on même dire qu'ils le sont actuellement, jusqu'à l'âge où ils adhèrent consciemment à une communauté dissidente.

(1) Non uniquement, mais principalement le baptême. Il peut y avoir une appartenance "*in voto*", comme celle des catéchumènes non baptisés. Ce rapport est d'ailleurs difficile à définir.

Du point de vue des Eglise évangéliques, cette théorie est une fiction juridique : aucune Eglise évangélique n'admettra jamais qu'elle baptise ses enfants en vue de les incorporer à l'Eglise catholique romaine. Et si l'on répond que cette intention existe néanmoins objectivement, puisque le baptême est le signe de l'incorporation à l'Eglise, et qu'il n'y a pas d'autre Eglise que celle de Rome, cette réponse est, du point de vue des Eglises évangéliques, une pétition de principe : elle suppose admis qu'il n'y a pas d'autre Eglise que celle de Rome ; or, c'est précisément l'objet qui est en discussion.

Ces remarques au sujet du baptême peuvent s'appliquer à tous les autres "éléments" d'Eglise et aussi aux "valeurs" spécifiques des confessions séparées. Si ces valeurs sont reconnues plus largement que dans le passé, cela ne veut pas dire que l'on soit disposé à reconnaître le caractère ecclésial, même imparfait, de ces confessions. Au contraire, ces valeurs sont appréciées dans la mesure où l'on reconnaît leur caractère "catholique". *Vestigia ecclesiae*, si l'on veut, mais seulement dans le sens de vestiges romains, dont le centre légitime est dans l'Eglise catholique.

On peut dire, en faveur de cette conception, qu'elle est en tout cas très éloignée de toute interprétation fragmentaire des *vestigia ecclesiae*. L'Eglise n'est pas une somme de pièces séparées qu'on puisse mettre à côté l'une de l'autre pour en reconstituer l'image véritable. Une saine ecclésiologie évangélique ne peut que partager ce point de vue. Mais il faut pourtant ajouter, que la concentration de la théologie catholique sur le problème du rapport de tous les baptisés à l'Eglise romaine — ce qui de notre point de vue est un faux-problème — réduit considérablement l'intérêt de la doctrine des *vestigia ecclesiae*. L'intention de cette doctrine est en effet de reconnaître ce qui peut subsister de vie ecclésiastique dans les confessions dont on est séparé, en acceptant en principe la possibilité de ce mystère d'une vie d'Eglise réelle et digne d'être fraternellement reconnue, en dehors des cadres de l'Eglise que l'on considère comme vraie. Mais le mouvement actuel de l'ecclésiologie catholique tend au contraire à concevoir toujours plus étroitement en fonction de l'Eglise catholique elle-même tout ce qu'il peut y avoir de foi et de vie chrétienne en dehors de ses cadres. Dans cette perspective, il ne semble pas que la doctrine des *vestigia ecclesiae* puisse offrir la possibilité d'un dialogue œcuménique vraiment constructif.

Mais la doctrine des *vestigia ecclesiae* est exposée également à des réserves sérieuses de la part des Eglise évangéliques. Le sentiment de ces Eglises peut être résumé par ce cri du cœur de l'Evêque Méthodiste D. Clarence T. Craig, à l'égard de la Déclaration de Toronto : "Je ne suis pas du tout flatté (*gratified*) qu'une autre Eglise admette de mauvaise grâce qu'on peut trouver des *vestigia ecclesiae* dans l'Eglise par la médiation de laquelle la grâce du pardon de Dieu m'a été accordée... Cette insupportable arrogance est l'obstacle le plus grave à la commu-

nion fraternelle et à l'unité !" (1). On ne pourrait exprimer plus clairement en quelques mots le principe de l'ecclésiologie spirituelle et charimastique des Eglises évangéliques. Aussi pour elles, l'Eglise n'est pas composée de pièces séparables, et il n'y a pas lieu de se demander si telle ou telle Eglise en possède un certain nombre, ou un grand nombre, ou la totalité. Mais elles saisissent la plénitude de l'Eglise, là où le Christ est présent avec les dons de la grâce, et elles ne s'embarrassent guère du reste.

Il est donc possible, que le renouveau d'actualité, dont a joui pendant quelques années cette idée des *vestigia ecclesiae*, n'ait pas de lendemain. Les documents préparatoires de l'Assemblée d'Evanston conseillaient déjà d'éviter cette métaphore à cause des confusions qu'elle peut faire naître. On préfère aujourd'hui le terme plus général d' "éléments d'Eglise". Les *vestigia ecclesiae* resteront peut-être dans l'histoire du mouvement œcuménique comme le souvenir d'une thèse théologique anglicane, d'une saveur quelque peu archaïque et recherchée. Ce serait malgré tout leur faire tort. Les *vestigia ecclesiae* représentent une vieille tradition œcuménique ; ils signifient la conscience d'un fondement commun qui n'a jamais fait défaut à l'Eglise chrétienne, même aux époques de lutte confessionnelle ; ils répondent à l'obligation de reconnaître, en quelque mesure que ce soit, l'Eglise dans les Eglises. Cette obligation demeure de quelque façon qu'on l'exprime.

GIOVANNI MIEGGE, *Rome*.

(16) *Ecumenical Review*, avril 1951, p. 216. Texte reproduit dans les documents préparatoires de l'Assemblée d'Evanston : *Six Ecumenical Surveys*, New-York 1954, p. 39.

L'apostolat dans le Nouveau Testament et la succession apostolique [1]

Personne n'ignore le rôle capital joué, dans le débat œcuménique actuel, par la notion catholique romaine ou anglicane de la succession apostolique, dont on peut se demander, à vues humaines, si elle n'est pas un obstacle infranchissable sur la route de l'unité des diverses branches de la chrétienté. Vaut-il même la peine de reprendre toute la question ? Les positions ne sont-elles pas trop nettement prises de part et d'autre pour espérer faire avancer la solution du problème en quoi que ce soit ? S'il est un domaine où il est difficile, pour ne pas dire impossible, de faire abstraction de tout préjugé ou de tout à priori confessionnel, c'est bien celui-là. Cependant, les expériences de ces dernières années ont montré qu'une voie reste toujours ouverte : celle d'une controverse courtoise et objective, c'est-à-dire d'une discussion où l'on prend la peine d'écouter les arguments de ses contradicteurs avant de leur répondre et où l'on ne se soucie pas de polémique avant tout. Comme exemple de cette manière de procéder, il suffira de rappeler les deux récents ouvrages du professeur Cullmann sur saint Pierre et la Tradition (2). Et c'est dans cet esprit-là, sinon avec la compétence de l'auteur précité, que nous aimerions formuler un certain nombre de remarques sur le sujet de "l'apostolat dans le Nouveau Testament et la succession apostolique". Précisons tout de suite qu'un simple article, comme celui-ci, ne saurait prétendre traiter la question d'une façon exhaustive, d'autant plus qu'il n'est pas facile de se débattre dans la littérature qui la concerne, véritable maquis où l'on trouve des buissons épineux et plus d'un franc-tireur. Les lignes qui suivent viseront donc uniquement à poser quelques jalons.

I. L'apostolat dans le Nouveau Testament.

Dégager une doctrine claire de l'apostolat à partir des textes du Nouveau Testament n'est pas chose aisée. Pour s'en rendre compte, il suffit déjà de consulter les auteurs ayant écrit récemment sur la question : autant d'auteurs, autant d'opinions, et des opinions qui vont d'un extrême à l'autre. Qu'on en juge simplement par ces deux citations d'auteurs protestants : "Dans la mesure où un chrétien reproduit parmi les hommes le Christ qu'il prêche, il est un apôtre" lit-on dans le *Dictionnaire* de Westphal (3). (Il est vrai que cette affirmation, due à

1) Etude présentée à la Société vaudoise de théologie, à Lausanne, le 26 Novembre 1956.

2) O. Cullmann, *St-Pierre, Disciple - Apôtre - Martyr*, Neuchâtel et Paris 1952. — *La tradition*, Neuchâtel et Paris 1953.

3) Article "apôtre", in : *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, T. I., p. 74-76. Paris 1932.

la plume d'A. Westphal, ne serait plus guère soutenue à l'heure actuelle). Par ailleurs, J. L. Leuba écrit dans son ouvrage sur *L'institution et l'événement* : « Il n'est pas possible, philologiquement, de nommer avec certitude d'autres apôtres que Pierre, les Douze et Paul. » (1) Mais la démonstration qui suit l'énoncé de cette thèse ne satisfera pas entièrement tout lecteur de J.-L. Leuba : il aura l'impression que l'auteur écarte un peu rapidement des textes embarrassants pour son point de vue.

Sans vouloir examiner en détail la gamme des opinions émises par les exégètes ou les dogmaticiens qui se situent entre les pôles marqués par les deux précédentes citations, nous reprendrons trois points importants de la discussion : tout d'abord ce que M. Goguel appelle les "antécédents" de l'apostolat dans le monde grec et dans le monde juif (2) ; puis les caractéristiques de l'apostolat dans le Nouveau Testament; enfin, la question de l'unicité de l'apostolat.

1. *Origine de l'apostolat.*

La question de l'origine de l'apostolat est très controversée : L'apostolat dans le N. T. est-il une notion entièrement nouvelle, où, au contraire, peut-il être expliqué, dans une certaine mesure, par des institutions similaires du judaïsme ou de l'hellénisme ? Médebielle, auteur catholique, affirme dans l'article "apostolat" du *Supplément du dictionnaire de la Bible* (3), que, quant au fond, l'apostolat chrétien ne doit rien aux institutions gréco-romaines ou judaïques. D'un autre côté, Gregory Dix, dans son étude sur *Le ministère dans l'Eglise ancienne* (4), attache une grande importance à la conception juive du *shaliach* et cite à maintes reprises la parole du Talmud selon laquelle "*le shaliach* d'un homme est pour cet homme un autre lui-même" (5). On est un peu surpris de voir le rôle qu'il fait jouer à cette parole talmudique dans sa manière de caractériser la succession apostolique, et nous verrons plus loin ce qu'il faut en penser.

Pour le moment, voici ce qui nous semble ressortir de plus clair de l'examen des textes :

Dans l'hellénisme, le terme *apostolos* ne se rencontre qu'exceptionnellement dans le sens de "messager, envoyé" (6). Ailleurs, le sens dominant est celui d' "expédition (maritime)", "flotte", ou "chef d'une expédition guerrière ou maritime". On cite, il est vrai, des textes de la diatribe cynico-stoïcienne (d'Epictète en particulier) où le philosophe se considère comme l'envoyé des dieux, mais le terme

(1) J. L. Leuba, *L'institution et l'événement*, Neuchâtel et Paris 1950, p. 47.
(2) M. Goguel, *L'Eglise primitive*, Paris 1948, p. 86.
(3) A. Mébebielle, "Apostolat", in : *Supplément du dictionnaire de la Bible*, publié par L. Pirot, T. I. Paris 1928. col. 533-588.
(4) G. Dix, *Le ministère dans l'Eglise ancienne*, Neuchâtel et Paris 1955. Traduit de l'anglais. p. 70 s.
(5) *Ibid.* p. 71.
(6) Hérodote, Histoire I, 21/38.

technique employé est "aggelos" et non "apostolos" (1). Il semble par conséquent exclu de rechercher dans l'hellénisme l'origine de la conception néotestamentaire d' "apostolos".

En ce qui concerne le judéo-hellénisme, on a souvent cité un texte de Joseph (2), mais où le terme "apostolos" signifie en réalité "députation". Par contre, un texte des LXX est beaucoup plus suggestif : il s'agit de I Rois 14.6, où le prophète Ahija déclare à la femme de Jéroboam venue le trouver pour le consulter au sujet de son fils malade : " ἐγώ εἰμι ἀπόστολος πρός σε σκληρός " (litt. "Je suis un prophète dur pour toi"). Le terme "apostolos" traduit l'hébreu "shalouach", participe passif du verbe *shalach*, que le traducteur a compris comme un substantif. Le contexte montre nettement la valeur théologique du terme : c'est Dieu qui fait de Ahija son "apostolos" en le chargeant d'un message particulier pour la femme de Jéroboam (14.5). Dans cette mission précise, le prophète est revêtu de l'autorité même de Dieu. Le texte est important en ce qu'il nous permet d'établir un premier jalon, c'est-à-dire la relation entre *apostolos* et le verbe *shalach*, que la version des LXX traduit dans la règle par *apostellô*. Or, comme le remarque Rengstorf (3), *apostellein* - *shalach* est le terme technique lorsqu'il s'agit de l'envoi d'un messager chargé d'une mission particulière. Dans ce cas, *l'accent est mis sur la personne de celui qui envoie et sur ses intentions, tandis que la personne du messager n'a qu'une importance secondaire.* (4). Le fait est d'autant plus significatif quand c'est Dieu qui envoie, par exemple dans le récit de la vocation d'un prophète (cf. Esaïe 6.8 : "Puis j'entendis la voix du Seigneur qui disait : Qui enverrai-je ? et qui ira pour nous (litt.) ? — Je répondis : Me voici, envoie-moi."). Dans ce passage d'Esaïe comme dans le texte déjà cité de I Rois 14.6, l'autorité décisive du message que le prophète doit délivrer est en relation directe avec l'autorité de celui qui l'envoie.

Il est à relever, cependant, que le substantif dérivé du verbe *shalach*, *shaliach*, équivalent du mot *apostolos*, ne se trouve dans aucun texte de l'Ancien Testament (le terme habituel pour désigner le messager étant *mal'ak*). Par contre, on le rencontre fréquemment dans le bas-judaïsme, avec le sens de "représentant (plénipotentiaire) d'un particulier ou d'une communauté". Il s'applique par exemple aux "messagers" qui établissaient la liaison entre l'autorité religieuse centrale, à Jérusalem, et les communautés de la diaspora. Cette institution juive a-t-elle joué un rôle dans la formation de la notion chrétienne d'apostolat ? Avant de répondre à cette question, il convient d'établir deux distinctions importantes : 1). Le terme de *shaliach* ne désigne jamais, dans le judaïsme, un missionnaire (dont l'activité a un caractère privé).

(1) V. les textes cités par M. Goguel, op. cit., p. 86 n. 3, p. 87 n. 1.
(2) Ant. 17,300.
(3) Rengstorf. " ἀποστέλλω... ἀπόστολος... " in : *Theol. Wöterbuch zum N. T.* Band I. p. 397-448.
(4) *Ibid.* p. 399.

2). D'autre part, en raison de l'insistance avec laquelle le judaïsme souligne la transcendance de Dieu, le *shaliach*, en tant que plénipotentiaire, ne pouvait être représentant que d'autorités humaines et non pas de Dieu directement (même les prophètes ne sont pas désignés sous ce titre). Ainsi, comme le signale Rengstorf, l'institution judaïque est donc de nature profane plutôt que religieuse (1).

Par conséquent, il faut prendre garde à ne pas trop solliciter le parallélisme entre *shaliach* du judaïsme et *apostolos* (au sens étroit du terme) du N. T. Certes, le premier explique (du moins en partie) comment le second a pris ce sens d'envoyé, et d'envoyé revêtu d'une autorité à lui déléguée, qu'il n'a en général pas dans le grec classique ; mais quant à son orientation théologique, l'apostolat plonge ses racines dans l'Ancien Testament bien plutôt qu'en terrain judaïque (nous y reviendrons plus loin).

2. *Les caractéristiques de l'apostolat dans le Nouveau Testament.*

Le mot "apôtre" se trouve 79 fois dans l'ensemble du Nouveau Testament, dont 34 fois dans les épîtres pauliniennes et les pastorales, et 34 fois chez Luc (à six reprises dans l'évangile et 28 fois dans les Actes). Il n'est pas possible d'examiner en détail ces textes, mais nous pouvons les répartir en deux catégories :

a) Les textes où le terme *apostolos* signifie "envoyé" dans un sens général (et se rapproche le plus de la notion judaïque de *shaliach*) : par exemple Jean 13.16 ("l'envoyé n'est pas plus grand que celui qui l'envoie"), ou II Corinthiens 8.23 ("Les envoyés des Eglises") et Phil. 2.25 ("Epaphrodite... votre envoyé"). Ce groupe de textes ne soulève pas de problème particulier. Il montre que parallèlement à l'usage du terme dans un sens restreint, on l'a encore utilisé au sens général pendant un certain temps (2).

b) Les textes plus nombreux où *apostolos* désigne l'envoyé du Christ, où il prend donc un sens spécifique qui le distingue du *shaliach* judaïque : d'une part quant à l'origine de sa vocation, d'autre part quant à la nature de sa mission, comme nous allons le voir ci-dessous. Il s'agit de l'apostolat en tant que premier dans la hiérarchie des ministères : I Cor. 12.28 ("Dieu a établi dans l'Eglise (s. e. par Jésus-Christ) premièrement des apôtres..."), Eph. 4.11 ("C'est lui (Jésus-Christ) qui a donné aux uns d'être apôtres...").

A propos de cette deuxième catégorie, nous retiendrons deux questions principales : 1) qui fait partie du cercle des apôtres au sens restreint du terme ? 2) de quelle nature est la vocation apostolique (quant à son origine et quant à sa mission) ? (3).

1) *Op. cit.*, p. 418.
2) Fait attesté aussi par la *Didachê*, 11.3-6.
3) Nous renvoyons à un paragraphe spécial le problème de l'unicité de l'apostolat.

1) Qui fait partie du cercle des apotres ?

Vouloir limiter le cercle des apôtres aux douze auxquels on ajouterait uniquement saint Paul (1), paraît difficilement conciliable avec les indications contenues dans plusieurs textes, et en particulier dans le célèbre passage de I Cor. 15.1-9 : Parlant des apparitions du Ressuscité, saint Paul mentionne d'une part l'apparition aux douze (v. 5) et un peu plus loin celle "à tous les apôtres" (v. 7). Saint Paul établit donc une distinction entre "les douze" et le cercle (plus large) de "tous les apôtres". A l'origine, en tout cas, le nombre des apôtres n'était pas défini d'une manière stricte. Comme le remarque le professeur Menoud (2), "si, au moment de la conversion de Paul, il avait été admis que le cercle des apôtres était limité aux Douze, l'idée n'aurait jamais pu venir à Paul de se dire apôtre. Il aurait pu se proclamer prophète et soutenir que le prophète était bien au-dessus de l'apôtre ; il n'aurait pas pu prétendre à l'apostolat". Outre les Douze, le cercle des apôtres comprenait Paul, probablement aussi Jacques, le frère du Seigneur (Gal. 1.19 "je ne vis aucun apôtre si ce n'est Jacques, le frère du Seigneur"), peut-être également Andronicus et Junias (Rom. 16.7 "qui sont très estimés parmi les apôtres"), et d'autres personnages à nous inconnus mentionnés collectivement avec les Douze dans I Cor. 15.7. En ce qui concerne Barnabas et les frères du Seigneur (I Cor. 9.5-6), Apollos (I Cor. 4.6,9), Silas et Timothée (I Thess. 2.7 cf. 1.1), les textes invoqués ne permettent pas de les ranger avec certitude aux côtés des apôtres.

Quoi qu'il en soit, dans l'Eglise primitive les appellations "les douze" et les "apôtres" ne sont pas synonymes (les douze sont tous apôtres, mais tous les apôtres ne faisaient pas partie des douze), et un texte comme Apoc. 21.14 ("La muraille de la ville avait douze fondations, sur lesquelles étaient douze noms, les noms des douze apôtres de l'Agneau") ne peut être invoqué comme le signe d'une évolution ultérieure dans un sens restrictif : en formulant un chiffre, l'auteur de l'Apocalypse n'a pas notre souci moderne de précision arithmétique, mais il en voit surtout l'aspect symbolique ; dans le passage cité, il est préoccupé de souligner l'unité des deux alliances (aux douze noms des douze tribus, v. 12, font contrepartie, v. 14, les douze noms des apôtres dont il importe peu dans le contexte de savoir quels ils sont au juste (3). Nous verrons plus loin que s'il y a une restriction dans le cercle des apôtres, elle est d'ordre christologique plutôt qu'arithmétique.

1) cf. J. L. Leuba, "apôtre", in : *Vocabulaire Biblique*, 2e édition, Neuchâtel et Paris 1956, p. 19.

2) Ph. H. Menoud, *L'Eglise et les ministères*, Neuchâtel et Paris 1949, p. 27, cf. M. Goguel, *op. cit.*, p. 91.

3) cf. Ch. Bruetsch, *Clarté de l'Apocalypse*, 4e édition, Genève 1955, p. 216s.

2) De quelle nature est la vocation apostolique (quant à son origine et à sa mission) ?

Ce qui caractérise le ministère apostolique, c'est tout d'abord son *origine*. Et ici, il convient d'apporter immédiatement une précision : La distinction que l'on a établie entre "apostolat-institution" (celui des Douze) et "apostolat-charisme" (celui de Paul) ne nous paraît que partiellement valable (1), En effet, l'événement décisif dont dépend l'apostolat (et cela est valable pour tous les apôtres) est l'apparition du Christ ressuscité à un certain nombre d'hommes à qui il adresse une vocation particulière. Le passage déjà cité de I Cor. 15.1-11 montre l'importance que Paul attache aux apparitions du Christ ressuscité en relation avec l'apostolat. L'apparition qui lui est faite, et qui met fin à la série des christophanies, est celle du chemin de Damas, mais il la met sur le même plan que les apparitions aux autres apôtres (cf. aussi I Cor. 9.1 "Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu Jésus, notre Seigneur ?"). Certes, Jésus avait déjà choisi les Douze au cours de son ministère "pour les avoir avec lui et les envoyer (*apostellô*) prêcher" (Marc. 3.14s., cf. Luc 6.13), mais leur ministère apostolique ne commence véritablement qu'avec les apparitions du Ressuscité et le don de l'Esprit (Actes 1 et 2). Dans les évangiles, d'ailleurs, à part Luc où le terme *apostolos* apparaît six fois (2). les Douze sont très souvent désignés par le terme *mathêtês* (disciple), mais exceptionnellement par celui d'*apostolos* (une fois dans Marc et Matthieu, jamais dans Jean, 13.16 ayant une portée générale), et cela s'explique : Tant que "celui qui envoie" est présent, la mission de l'envoyé n'a pas encore commencé. L'autorité qui donne une valeur unique à l'apostolat est donc celle du Christ ressuscité, du Seigneur, affirmation confirmée par des textes comme Rom. 1.5 ("Jésus-Christ notre Seigneur, par qui nous avons reçu la grâce et l'apostolat"), Gal. 1.1 ("Paul, apôtre, non de par les hommes, ni par l'intermédiaire d'aucun homme, mais de par Jésus-Christ et de par Dieu, notre Père, qui l'a ressuscité des morts"), ou encore I Cor. 1.1 ("Paul, appelé par la volonté de Dieu à être apôtre de Jésus-Christ"). Paul, pour faire face aux attaques des judaïsants, doit montrer que son apostolat se situe sur le même plan que celui des Douze, et la preuve première et définitive qu'il avance pour cela est qu'il a aussi été appelé à être apôtre par le Seigneur ressuscité.

Les derniers textes cités suggèrent deux remarques encore :

a) Comme nous l'avons vu plus haut à propos de l'Ancien Testament, l'accent y est mis sur la personne de celui qui envoie, Dieu en Jésus-Christ. Quant à l'origine de sa vocation, l'apôtre se distingue du *shaliach* judaïque qui est l'envoyé d'une autorité humaine, que ce soit un individu ou une communauté.

(1) M. Goguel, *op. cit.*, p. 90 ss. J. L. Leuba, *L'institution et l'événement*, p. 47 ss.
(2) L'évangile de Luc reflète probablement un développement plus tardif de la doctrine apostolique, sur ce point.

b) Dans un article du P. Spicq sur l'Eglise du Christ (1), nous relevons cette affirmation : "Le Seigneur insiste surtout sur l'affinité de la mission de ses Apôtres avec la sienne : (et le P. Spicq de s'en référer à deux textes de Jean). "De même que tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde" (Jean 17.18) et "comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie" (Jean 20.21)... "La mission des Douze (ajoute-t-il plus loin) est comprise dans celle du Christ et achèvera de la réaliser parmi les hommes". Cette interprétation des deux textes johanniques est contestable : en effet, dans ces paroles du Christ, l'accent porte sur l'autorité de celui qui envoie (le Christ agit avec l'autorité même qui est celle du Père) et non sur une affinité de mission entre le Christ et ses apôtres (2). Nous allons d'ailleurs examiner ce qui caractérise la mission apostolique.

L'apparition du Seigneur ressuscité, pour importante qu'elle soit, ne suffit pas à faire d'un homme un apôtre (les cinq cents dont il est question dans I Cor. 15.6 ne sont pas tous apôtres) ; il doit s'y ajouter une vocation missionnaire précise, consistant avant tout en la prédication accompagnée de signes (Marc. 3.14) "pour les envoyer prêcher, avec le pouvoir de chasser les démons", Rom. 1.1 "apôtre mis à part pour annoncer l'Evangile de Dieu", II Cor. 12.12 "les preuves de mon apostolat ont éclaté parmi vous par une patience à toute épreuve, par des signes, des prodiges et des miracles"). Cette prédication a pour centre le témoignage au Christ ressuscité, qui est apparu aux apôtres (cf. Act. 2.32, pointe de la prédication de Pierre : "Ce Jésus, en effet, Dieu l'a ressuscité, et nous en sommes tous témoins").

A propos du témoignage apostolique, un texte semble contredire partiellement le droit à l'apostolat de Paul. Dans Actes 1.21 s., nous voyons en effet que le remplaçant de Judas doit remplir au moins deux conditions : avoir accompagné Jésus dans son ministère depuis son baptême par Jean-Baptiste, et être témoin de la résurrection du Christ. Or, Paul ne peut satisfaire à la première de ces conditions. Mais remarquons tout d'abord qu'elle n'est pas décisive : la prière de 1.24 s. et le recourt au sort (v. 26) montrent que les apôtres s'en sont remis au Seigneur pour le choix à effectuer ("montre-nous celui que tu as choisi" v. 24), le dernier mot appartient toujours à son autorité (exactement comme dans le cas de saint Paul). Qu'elle ne soit pas déterminante pour tous les apôtres, c'est ce qu'indique aussi le fait que le ministère de Paul ne lui a pas été contesté par les Douze. Cependant, elle reste importante ; aussi Paul prend-il soin de relier sa prédication direc-

(1) C. Spicq, O. P., "L'Eglise du Christ", in : *La Sainte Eglise universelle*, Neuchâtel et Paris, 1948, p. 175-219. cf. p. 176.

(2) On nous objectera, à ce propos, le texte d'Héb. 3.1, où Jésus lui-même est appelé "apôtre". Mais ce titre, appliqué ici seulement à Jésus dans le Nouveau Testament, apparaît dans un contexte particulier qui ne nous autorise pas à pousser le rapprochement avec le ministère apostolique. cf. O. Michel, *Der Brief an die Hebraër*, Göttingen 1955, p. 94 : "Eine Gedankenverbindung zum apostolischen Amt fehlt ; die Jünger Jesu heissen ganz unfeierlich ἀκούσαντες (2.3)".

tement à la tradition détenue par les premiers apôtres (Gal. 2.2 : "J'exposai aux frères l'Evangile que je prêche parmi les païens ; j'en fis l'objet d'entretiens particuliers avec ceux qui sont le plus en vue, de peur de courir ou d'avoir couru en vain". cf. I Cor. 15.3 : "l'enseignement que je vous ai d'abord transmis, tel que je l'ai reçu moi-même...").

Ainsi, le ministère apostolique est caractérisé d'une part par l'intervention du Christ ressuscité, qui choisit l'apôtre, et d'autre part par le témoignage que l'apôtre est appelé à rendre à ce Christ, dont il a vu lui-même qu'il est ressuscité. Ajoutons encore que c'est sur le fondement du témoignage apostolique que s'édifie l'Eglise. Outre le texte de Mt. 16.18 ("Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise"), il faut citer aussi à l'appui de cette affirmation I Cor. 3.9 s. ("Vous êtes la maison que Dieu édifie. Selon la grâce que Dieu m'a accordée, j'en ai posé les fondements...") (1) et Eph. 2.20 ("Vous avez été édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes"). Ces dernières références nous amènent au cœur même de la question de l'unicité de l'apostolat.

3. *L'unicité de l'apostolat.*

Si nous réservons un paragraphe particulier à la tractation de cette question, c'est en raison de l'importance primordiale qu'elle revêt dans la perspective du débat sur la succession apostolique, que nous pourrons aborder immédiatement après. Mais, à vrai dire, il ne nous est plus nécessaire de nous étendre longuement sur ce point-là. En effet, les caractéristiques de l'apostolat, déjà déterminées dans le paragraphe précédent, ne peuvent s'appliquer qu'à un cercle apostolique fermé et limité dans le temps, et voici pour quelles raisons :

1) Nous avons vu le rôle joué par les apparitions du Ressuscité dans la formation de l'apostolat. Or, ces apparitions ne se répètent pas indéfiniment : d'après I Cor. 15.8, Paul a conscience que leur série est close avec l'apparition dont il a été lui-même l'objet. Donc, à ce point de vue déjà, quant à son origine, l'apostolat n'est pas renouvelable.

2) Si le témoignage des apôtres établit le fondement de l'Eglise, ce fondement ne peut être posé qu'une fois (cf. I Cor. 3.11 : "Quant au fondement, personne ne peut en poser un autre que celui qui a été posé, Jésus-Christ" et le texte déjà cité d'Apoc. 21.14 : "La muraille de la ville avait douze fondations, sur lesquelles étaient douze noms, les noms des douze apôtres de l'Agneau"). Quant à sa mission fondamentale, le ministère apostolique n'est pas renouvelable non plus.

1) A souligner que l'apôtre est conscient d'avoir reçu une grâce particulière, cf. Rom. 12.3 : "En vertu de la grâce qui m'a été donnée...".

3) Le professeur Menoud ajoute encore les observations suivantes (1). : Si "Paul rappelle qu'il y a eu des apôtres avant lui, il ne dit jamais qu'il y en aura après lui". Les collaborateurs de Paul, chargés également d'une tâche missionnaire, ne sont jamais appelés apôtres (même Timothée et Tite). "Le livre des Actes rapporte bien que Matthias fut choisi pour remplacer Judas (1.21-26), mais il ne dit pas qu'un successeur fut nommé à Jacques, frère de Jean, mis à mort par ordre d'Hérode Agrippa I (Act. 12.2)".

A la lumière de ce que nous venons d'écrire, que penser alors des textes, dans les Pastorales en particulier, où l'on voit l'apôtre apparemment déléguer son pouvoir à des successeurs ? "Timothée doit être, pour les presbytres, ce directeur que Paul a été pour les presbytres-épiscopes d'Ephèse (I Tim. 5.17, 19-20; cf. Actes 20.19-31). De son côté, Tite doit nommer des presbytres dans chaque Eglise (Tite 1.5), c'est-à-dire s'acquitter de la fonction qui, dans la pensée de l'auteur des Actes, était réservée aux apôtres (cf. Act. 14.23). Enfin Timothée doit "transmettre ce qu'il a appris de l'apôtre à des hommes qui soient capables, à leur tour, d'en enseigner d'autres" (II Tim. 2.2), ce qui montre que la charge à lui confiée par l'apôtre, doit se perpétuer dans l'Eglise". (2) N'y a-t-il pas là une ébauche de succession apostolique ? On ne saurait écarter à la légère ces textes en prétextant le caractère tardif des Pastorales. Au contraire, ils sont les témoins d'un fait important : Les apôtres ne se sont pas préoccupés uniquement de poser le fondement de l'Eglise par le témoignage rendu au Christ ressuscité (ce qui était l'élément spécifique et non renouvelable de leur ministère), mais ils ont veillé aussi à en assurer l'organisation et la continuité (3). La disparition des apôtres n'a pas laissé un vide dans l'Eglise, car ils devaient avoir pris soin au préalable de transmettre à certains hommes la charge de défendre l'Eglise contre l'anarchie et l'hérésie. "C'est pourquoi l'apostolat, *en tant qu'il est aussi le ministère de l'édification de l'Eglise*, se continue, comme le prouve l'exemple d'un Timothée et d'un Tite et le devoir prescrit à Timothée de s'assurer des successeurs" (4). Et c'est le début d'une évolution qui conduira à la constitution de l'épiscopat monarchique, au deuxième siècle. Cependant, cette mesure prise par les apôtres, cette transmission de pouvoir à des successeurs, ne suffit pas en elle-même à garantir définitivement la fidélité de l'Eglise, au point de vue vie et au point de vue doctrine. La nécessité devant laquelle on s'est trouvé, dès le milieu du deuxième siècle, de fixer le canon apostolique est la preuve de l'importance d'une référence constante au

(1) *Op. cit.*, p. 29.

(2) PH. H. MENOUD, *op. cit.*, p. 52 s.

(3) Même si la doctrine des ministères demeure encore floue à certains égards dans le Nouveau Testament, l'aspect institutionnel de l'organisation ecclésiastique a dû assez tôt déjà être plus nettement marqué qu'il n'y paraît dans le récent livre de H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953.

(4) PH. H. MENOUD, *op. cit.*, p. 54. (C'est nous qui soulignons).

témoignage apostolique donné une fois pour toutes à l'origine de l'Eglise (1). Mais c'est ce que nous allons voir maintenant en confrontant la notion de succession apostolique, telle qu'elle a été définie dès la fin du deuxième siècle, avec la description que nous avons donnée du ministère apostolique selon le Nouveau Testament.

II. Succession apostolique et apostolat.

Un fait paraît évident : La définition de la doctrine de la succession apostolique est un contre-coup de la réaction antignostique du deuxième siècle. Il est significatif de constater que la première mention qui soit faite des termes "tradition apostolique" et "succession" se trouve dans un document gnostique *L'épître de Ptolémée à Flora*, (env. 165), et Ptolémée semble répéter une affirmation qu'avait déjà formulée avant lui son maître Valentinien. Voici comment, d'après G. Dix, se serait développée cette idée de la succession apostolique (2) : Alors que, pendant un certain temps l'enseignement gnostique avait été plus ou moins toléré par l'Eglise, une réaction devint urgente à partir du début de la seconde moitié du deuxième siècle, car l'existence même de l'Eglise était menacée par les spéculations gnostiques. La principale accusation qu'on porta à ces doctrines avait trait à leur nouveauté. A quoi les gnostiques répondirent qu'elles n'étaient nouvelles qu'en apparence, et ils prétendirent que leur enseignement remontait jusqu'aux origines, par une voie ésotérique, par une succession de maîtres qui se l'étaient transmis à partir des apôtres. En réalité, il n'est pas nécessaire d'étudier longuement les systèmes gnostiques pour remarquer à quel point chaque disciple altérait l'enseignement de son maître. Mais, tout contestable qu'il fût, cet argument fit de l'impression et fut repris par l'Eglise, qui se mit à insister sur l'autorité doctrinale des évêques en énonçant à son tour une théorie de la succession apostolique, dans un sens encore restreint : il s'agit de la tradition que les évêques se sont transmise de prédécesseur à successeur dans le même siège épiscopal à partir des apôtres (3). Ainsi, cette doctrine soutenue en particulier à Rome vers 180 se ramène à l'affirmation de la continuité dans l'enseignement, l'ordination n'y jouant pas encore de rôle. Irénée aurait peut-être le premier établi la relation entre cette autorité de l'évêque et l'ordination qu'il avait reçue, en parlant à ce propos "du charisme infaillible de la vérité" (mots dans lesquelles on peut voir une allusion

(1) C'est la critique que nous formulerions à l'égard de l'étude de G. Dix sur "Le ministère dans l'Eglise ancienne", déjà citée plus haut, de négliger cet aspect-là de la question.

(2) *Op. cit.*, p. 37 ss.

(3) Le premier auteur orthodoxe à écrire dans ce sens fut probablement Hégésippe : "Dans chaque succession (épiscopale) et dans chaque cité (la tradition) est conforme à ce que proclament la Loi, les Prophètes et le Seigneur". (Eusèbe, *H. E. IV*, xxii). Cité par G. Dix, *op. cit.*, p. 39.

à l'ordination) (1). l'ordination étant conçue alors comme une garantie d'authenticité apostolique de l'enseignement de l'évêque. Mais von Campenhausen conteste cette interprétation du texte d'Irénée, et voit dans le "*charisma veritatis certum*" simplement la "transmission de la doctrine" (2) Quoi qu'il en soit de ce point contesté, il appartenait en tout cas aux Pères du siècle suivant de définir d'une manière plus précise le rôle de l'ordination dans l'autorité attachée à la fonction de l'évêque, de sorte que "on put dès lors considérer la "succession" de l'évêque assurée non plus par ses prédécesseurs sur son siège épiscopal, mais par ceux qui lui ont imposé les mains" (3).

Mais nous n'avons pas à analyser cette deuxième phase dans le développement de la doctrine de la succession apostolique. Il nous suffira d'examiner la légitimité de la prétention à la succession apostolique qu'on peut appeler "première manière", c'est-à-dire la succession conçue comme transmission régulière et fidèle de l'enseignement apostolique d'un évêque à l'autre (donc étroitement liée à la notion de tradition). Ce que nous avons dit plus haut de l'unicité de l'apostolat nous a montré le caractère non renouvelable du témoignage apostolique : on peut se référer à ce témoignage, mais son autorité propre est étroitement attachée à la personne des apôtres, car elle dépend de la relation unique qui a été la leur avec le Seigneur ressuscité (4). Personne ne peut plus être témoin de la même manière que les apôtres : nous dépendons toujours de leur témoignage *fixé par écrit* et délimité dans le canon. A ce point de vue déjà, la prétention à la succession apostolique est boiteuse, fait qui se vérifie sur le terrain de l'histoire.

Il est vrai que, en ce qui concerne la transmission de l'enseignement apostolique, l'argument opposé aux gnostiques paraît à première vue avoir une certaine force : face au particularisme des doctrines gnostiques, un certain consensus entre les évêques, dans l'Eglise, donne du poids à leur prétention à l'orthodoxie. Cependant, la succession telle que la comprend Hégésippe, en particulier, ne suffit pas à garantir l'authenticité apostolique de l'enseignement officiel de l'Eglise. La preuve en soit, d'une part, les écrits des pères apostoliques : Cullmann rappelle fort justement "qu'à part les lettres d'Ignace, les écrits des Pères dits apostoliques... malgré l'intérêt théologique qu'ils présentent, s'éloignent considérablement de la pensée du Nouveau Testament et retombent dans une large mesure dans un moralisme qui ignore la notion de la grâce, de la mort rédemptrice du Christ, centrale pour la théologie apostolique" (5). Par ailleurs, Cullmann cite aussi l'exemple

(1) Adv. Haer. IV, XXVI, 2.
(2) "... *womit nicht etwa ein besonderes, amtliches "Charisma", sondern die überlieferte Lehre selbst gemeint ist.*" *op. cit.*, p. 188.
(3) G. Dix, *op. cit.*, p. 48.
(4) cf. Gal. 1.11-12 : "l'Evangile que j'ai annoncé ne vient pas de l'homme ; car je ne l'ai reçu ni appris d'aucun homme, mais de Jésus-Christ lui-même qui me l'a révélé".
(5) O. Cullmann, *La tradition*, p. 50.

de Papias pour montrer la valeur de la tradition orale vers 150 (1) : Les traditions auxquelles se réfère Papias ont un caractère tout à fait légendaire, et pourtant elles ont été transmises dans l'Eglise. Et il suffira encore de faire allusion aux évangiles apocryphes, avec leurs récits souvent extravagants, que l'on justifiait pourtant aussi par l'établissement de chaînes remontant aux apôtres.

Par contre, on a constaté "que les Pères de l'Eglise qui ont écrit après 150, Irénée, Tertullien, tout en étant chronologiquement plus éloignés du Nouveau Testament que les auteurs de la première moitié du siècle, ont infiniment mieux compris l'essence de l'évangile" (2). On invoquera ce fait à l'appui de la doctrine de la succession, mais en réalité, il s'explique d'une autre manière, si l'on se rappelle que ces Pères ont écrit au moment où l'Eglise s'occupait de codifier la tradition apostolique dans un Canon "désormais norme supérieure de toute tradition" (3). Le souci que l'Eglise a eu de fixer le canon est une preuve que la voie de la transmission d'évêque à évêque, remontant même jusqu'aux apôtres, n'était pas considérée comme suffisante et qu'elle devait être soumise à un critère fixe : l'enseignement apostolique délimité au moyen de la fixation du canon.

Qu'on nous comprenne bien : il ne s'agit pas, sur la base de ce qui précède, de dénuer toutes valeurs aux premiers essais de définition de la succession apostolique, au deuxième siècle. Face à l'offensive gnostique, la réaction de l'Eglise a été saine : elle a compris toute l'importance qu'il y avait à justifier son autorité, face aux prétentions de l'hérésie, en la faisant découler directement de celle des apôtres. Cette autorité dépendait en partie de la continuité à l'intérieur du cadre institutionnel de l'Eglise (les apôtres ayant transmis à des successeurs la charge de veiller à l'organisation et à l'édification de l'Eglise, ces successeurs l'avaient à leur tour transmise à d'autres, et ainsi de suite). Mais la transmission fidèle de l'enseignement des apôtres n'allait pas forcément de pair avec cette "succession". C'est pourquoi, l'autorité doctrinale de l'Eglise ne se légitimait totalement que dans la mesure où elle était appuyée par un recours constant et direct (c'est-à-dire ne dépendant pas d'une chaîne d'intermédiaires humains) au témoignage apostolique fixé par écrit.

Dans son aspect spécifique et unique, le ministère apostolique a consisté à poser le fondement de l'Eglise, et c'est ensuite le rôle (toujours renouvelé, celui-là) des autres ministères de contribuer à l'édification de l'Eglise, en prenant continuellement garde à ce que l'Eglise ne dévie pas, mais demeure intégralement sur ce fondement. Et n'est-ce pas là

(1) *Ibid.*, p. 43.
(2) *Ibid.*, p. 50.
(3) *Ibid.*, p. 50.

postuler inévitablement la priorité du ministère de la Parole (prédication et enseignement) par rapport aux autres ministères ? (1).

En conclusion, nous pouvons dire ceci : la solution du problème de la succession apostolique dépend, une fois de plus (et nous espérons l'avoir suffisamment montré), de la place attribuée à l'Ecriture face à la tradition. Pour autant que l'on fasse passer la tradition par le crible de la norme scripturaire, il est possible d'attribuer de la valeur à la notion de "succession apostolique", comprise comme élément de continuité dans la structure institutionnelle de l'Eglise, dans l'organisation des ministères. Parallèlement à un approfondissement de l'étude des textes bibliques, il y a là, pour nous réformés, tout un effort à faire pour enrichir notre conception de l'Eglise, en tant qu'institution, en commençant par la question qui touche le plus près à celle de la succession apostolique : la question du rôle de l'épiscopat.

JEAN-CLAUDE MARGOT.

1) En admettant, bien entendu, que ce ministère soit exercé "par prescheurs légitimement appelez", selon l'expression de la Confession helvétique postérieure, citée par J. J. von Allmen dans sa préface à l'ouvrage de G. DIX, *op. cit.*, p. 12, n. 1.

La signification de l'ordination

John M. Barkley, auteur de cet article, est docteur en théologie de l'Université de Dublin. Il est actuellement professeur d'histoire ecclésiastique et de symbolique au Collège presbytérien de l'Université royale de Belfast. Il a publié les travaux suivants : Chrétienté évangélique et Romanisme : Presbytérianisme ; Les Formulaires de Westminster dans le Presbytérianisme irlandais.

A l'origine, cet article fut une ébauche écrite à l'occasion d'une étude personnelle, aussi tout ce que l'auteur doit à d'autres penseurs tels le Dr. J. L. Ainslie, le Dr. T. W. Manson, le Dr. T. F. Torrance, etc. n'est pas explicité. Mais sans aucune restriction, il reconnaît que ce travail doit beaucoup à ces hommes, aussi espère-t-il que l'on jugera ce témoignage suffisant. Plus tard, cette étude fut préparée pour un groupe de théologiens, d'où l'implication d'un sérieux bagage de connaissances. Le but recherché était de constituer un rapide aperçu historique qui puisse servir à des études ultérieures. (Publication en anglais dans le Scottish Journal of Theology).

Les autorités de l'Eglise réformée, de l'époque de la Réforme, affirmèrent à plusieurs reprises qu'elles avaient modelé la constitution de leur Eglise uniquement d'après l'enseignement du Nouveau Testament, mais un examen rapide suffit pour établir le caractère fallacieux d'une telle revendication. Il en est ainsi pour l'ordination. Il y eut de nombreuses influences, en dehors de celle du Nouveau Testament, et celles-ci peuvent être énumérées comme suit :

I. Les témoignages de Jérôme, de l'Ecole d'Alexandrie, etc. sur l'épiscopat et le presbytérat.

II. Le fait que la *communior sententia* des scolastiques établissait que l'ordre le plus élevé dans le ministère chrétien était le presbytérat, et que l'évêque n'était qu'un presbytre auquel on avait donné la charge épiscopale.

III. L'ordination d'un prêtre était un sacrement, tandis que la consécration d'un évêque ne l'était pas.

IV. A l'ordination des prêtres, l'évêque prie pour "que ceux-ci soient les collaborateurs dévoués de notre Ordre ; que l'éclat de toute sainteté brille en eux, etc." ; les mots "notre Ordre" sont significatifs.

V. Les papes Boniface IX et Innocent VIII donnèrent tous deux à certains presbytres l'autorisation d'ordonner. Et en fait, la Bulle d'Innocent VIII était encore en application durant la Réforme et ne fut abrogée qu'au cours du règne de Léon XIII (1878-1903).

VI. Certaines autorités de l'Eglise réformée, entre autres Row, Winram, Craig, en Ecosse, avaient une connaissance approfondie du Droit Canon.

VII. Par suite de la doctrine de la succession "linéaire", on insistait plutôt sur l'imposition des mains avec prière que sur la prière avec imposition des mains.

VIII. Une connaissance des pratiques de l'Eglise d'Orient.

IX. Les prélats, en maints endroits, étaient énergiquement opposés au mouvement réformateur.

Tout cela exerça une influence déterminante (quelquefois peut-être inconsciemment), mais le principal facteur fut le témoignage du Nouveau Testament. Le Livre des Actes et l'Epître à Tite indiquèrent l'identité des "évêques" et des "presbytres" à l'époque apostolique (Actes 20.17-35 ; Tite 1.5-9), et le gouvernement exercé par des presbytres. La première Epître à Timothée inspira l'ordination par le collège des presbytres (I Tim. 4.14) et enfin, les Actes, l'ordination par la prière avec imposition des mains (Actes 6.1-6 et 13.1-3).

A ce propos, il est intéressant de noter que le Concile de Trente (Sess. XXIII, 1563), le *Livre des Evêques* (1537) et le *Livre du Roi* (1543) de la Réforme anglicane, tous déclarent que le "presbytérat" est l'Ordre le plus élevé du ministère. Et en fait, c'est encore "le point de vue commun et la pratique commune" dans l'Eglise romaine (1).

Dans l'Anglicanisme, par contre, cela changea en 1662. Cette année-là, pour la première fois, on déclara que les évêques étaient, "*in the title and at the presentation*" (2), ordonnés et consacrés. Plusieurs théologiens anglicans avaient auparavant maintenu le principe que les évêques et les presbytres étaient du même Ordre, par exemple Mede (3) et Field (4). Ussher déclarait : « *Episcopus et Presbyter gradu tantum differunt, non ordine* » (5). Par contre, Andrewes et Jeremy Tailor soutenaient que l'évêque et le presbytre appartenaient à des Ordres différents (6). Jusqu'à cette époque, en tout cas, les autorités de l'Eglise réformée trouvaient une justification de leurs conclusions. Le Nouveau Testament est le principal facteur déterminant pour l'Eglise réformée. Aujourd'hui, comme toujours, elle doit examiner à nouveau l'ensei-

1) Mgr Cronin, *Teaching of the Catholic Church*, Edition Smith, II, p. 1043-1045.

2) "Dans le titre (du service du rituel anglican) et à la présentation (du candidat à l'évêque-président)". Dans le rituel anglican, chaque service porte un titre tel que, par exemple, "La Forme d'ordination ou de consécration d'un archevêque ou d'un évêque", etc. (Brightman, *Eng. Rite*, II, p. 999).

Dans le rite, deux évêques présentent le candidat à l'archevêque ou à l'évêque-président, et lui disent : « Très révérend Père en Dieu, nous vous présentons cet homme pieux et docte afin qu'il soit ordonné et consacré évêque » (Brightman, *Eng. Rite*, II, p. 1005).

Antérieurement à 1661, dans le titre et à la présentation, le terme "ordination" n'était pas utilisé à la consécration d'un évêque. Il fut introduit à cause des presbytériens qui affirmaient que l'évêque et le presbytre était du même Ordre.

3) *Works*, p. 34.

4) *Works* I, p. 320 ss.

5) Erlington, *Life of Ussher*, p. 258.

6) Cf. Dr. H. F. Woodhouse, *The Doctrine of the Church in Anglican Theology*, 1547-1603.

gnement du Nouveau Testament et rechercher sa lumière et ses directives : elle doit toujours se soumettre à la critique de la Parole de Dieu, et se laisser conduire par elle.

L'Eglise et le ministère dans le Nouveau Testament.

Le Nouveau Testament révèle que dans l'Eglise du Christ tout est déterminé pour les croyants par leur relation au Christ (Matt. 1.21 ; Luc 2.11 ; Jean 3.17, 12.47, etc.). Dans la première Epître de Pierre on trouve : « Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis » (I Pie. 2.9). En dehors et indépendamment du Christ, il n'y a pas d'Eglise. Le Sacerdoce universel est à la fois corporatif et personnel. Le sacerdoce est un sacerdoce "dans le Christ".

Le Nouveau Testament utilise un langage sacerdotal pour exprimer le sacerdoce royal du Christ, et applique aussi un langage sacerdotal à l'Eglise, pour montrer qu'il a été donné à l'Eglise de participer au ministère du Christ en parole et en action : en parole par la proclamation de l'Evangile aux nations, par l'édification du Corps, par la prière et l'adoration, par la louange et l'action de grâce ; en action par l'amour de l'abnégation, en pourvoyant humblement aux besoins des autres, en présentant nos corps dans l'adoration et le service de Dieu.

De même que tous les chrétiens sont des prêtres, de même tous sont ministres (serviteurs) en vertu de leur appartenance à un seul corps. C'est le ministère universel à l'intérieur de l'Eglise. A l'intérieur du Corps du Christ, les membres sont différenciés selon le "don" qui leur est accordé par le Saint-Esprit, et l'on considère que la possession de n'importe quel don implique une dette envers autrui, dont le règlement devrait être un ministère. Puis, c'est à travers le Saint-Esprit que l'œuvre salutaire du Christ est actualisée dans l'Eglise en tant que rédemption (Eph. 1.7, 14 ; 4.30). C'est une triple opération :

a) l'Esprit saint opère la création du Corps du Christ, en l'extirpant du monde (Rom. 5.5 ; 8.9, 23) ;

b) le Corps du Christ tend, à travers l'Esprit, vers une plénitude théologique et eschatologique (Eph. 3.17 ; 4.13) ;

c) ce mouvement a lieu grâce à l'opération du Saint-Esprit dans la Parole et les Sacrements (Actes 6.7 ; 12.24 ; 19.20).

Dans la grande diversité des dons du ministère, certains ministères sont prééminents. Dans I Cor. 12, les ministères sont ceux d'apôtres, de prophètes, de docteurs ; les miracles, le don de guérir, de gouverner, d'assister, la connaissance des langues. Dans Eph. 4, ce sont ceux d'apôtres, de prophètes, d'évangélistes, de pasteurs, de docteurs.

Le principe dominant du ministère dans le Nouveau Testament est celui de la grâce multiple de Dieu, et la relation de tous ces ministères variés avec le Corps du Christ est exprimée de deux points de vue différents. Dans I Cor. 12 et Rom. 12, l'Eglise est le receptacle de la

plénitude du don divin de l'Esprit et, à l'intérieur de l'organisme, des fonctions particulières sont données à divers membres. On peut dire que le ministère reçoit son existence à travers l'Eglise. Dans Eph. 4, par contre, les ministères sont donnés par le Seigneur à l'Eglise pour l'édification du Corps. L'accent est ici sur le don du ministère à l'Eglise. On peut dire que l'Eglise parvient à sa plénitude de croissance à travers le ministère. Ces deux vues se complètent sans se contredire. Les dons, bien que réservés à certains membres de l'Eglise, sont la possession de l'Eglise dans son ensemble. Ainsi, dans le Nouveau Testament, le ministère de la Parole et des Sacrements est un don divin à l'Eglise et fait partie intégrante de sa vie organique. C'est un ministère à l'intérieur de l'Eglise qui exerce, au nom et par l'autorité du Seigneur Jésus-Christ, le Roi et la Tête de l'Eglise, des pouvoirs et des fonctions qui sont inhérents à l'Eglise en tant que Corps du Christ.

La désignation des "sept" (Actes 6.1-6) et des presbytres (Actes 14.23) montre qu'un certain nombre de charges deviennent nécessaires aussitôt que la communauté commence à fonctionner comme un organisme indépendant. Tous les ministères sont des organes développés dans le Corps du Christ pour l'accomplissement d'une fonction spécifique, à savoir annoncer le Christ au monde et édifier son Corps en rendant ses membres meilleurs, plus sains et plus efficaces. Leur raison d'être est le dessein de Dieu dans l'Eglise. Ils sont eschatologiques. Quant aux relations entre ceux qui sont investis d'une charge et le sacerdoce universel, il est de première importance de remarquer qu'il existait dans le Nouveau Testament une relation très étroite entre le corps des disciples et celui des apôtres. Le corps des disciples est fondamental. C'est l'élément de base de la nouvelle communauté, mais cela n'empêche pas la nécessité de personnes particulières investies d'une charge. Jésus fit appel aux Douze et les forma. Après la Pentecôte, sous la pression du phénomène de croissance, l'organisation primitive se cristallisa progressivement dans des formes définitives (Actes 6.1-6 ; 14.23), où le ministère de la Parole prit la place centrale (Actes 6.2 ; I Tim. 5.17). Ces ministres sont donnés par Dieu (Actes 20.28 ; I Cor. 12.28 ; Eph. 4.11), et on pense toujours à eux en tant que "serviteur du Christ", "esclave du Christ", "intendant de Dieu", etc. (Col. 1.7 ; Rom. 1.1 ; Gal. 1.10 ; II Pie. 1.1 ; I Cor. 3.9, 4.1 ; I Tim. 1.12 ; Actes 20.24, 26.16). Le caractère primitif du ministère est celui de *ministerium*, et non de *sacerdotium*. Ils sont appelés "intendants" ou "messagers" de Dieu, "serviteurs" du Christ... Le Sacerdoce, par contre, est toujours associé avec le Corps dans son ensemble (I Pie. 2.9 ; Apoc. 1.5-6).

Dans le Nouveau Testament, aucun adjectif descriptif n'est appliqué à l'Eglise, mais seulement des génitifs "de Dieu", "du Dieu vivant", etc. Plus tard, les termes "une", "sainte", "catholique" et "apostolique" furent employés. L'Eglise est "une" par le fait qu'elle est le Corps du Christ. Elle est "sainte" parce qu'elle est appelée "en Christ". Elle est "apostolique" parce qu'elle est envoyée et déléguée "en Christ". De plus, Ignace est tout à fait dans la vérité quand il déclare : « Où que

soit le Christ Jésus, là se trouve l'Eglise catholique » (1). Le principe fondamental est "en Christ". L'Eglise n'est pas une fin en elle-même. Elle est un moyen pour la réalisation du plan de Dieu ; à travers elle, le Christ continue son ministère dans le monde. Elle est un organisme vivant, créé et préservé par le pouvoir divin pour un dessein divin. En résumé :

I. L'Eglise est le Corps du Christ, et en elle Jésus-Christ ressuscité, sa Tête, continue son ministère.

II. Le ministère du Christ est le seul "ministère essentiel" dans l'Eglise, et tous les autres ministères dérivent et dépendent de Lui.

III. Seuls l'appel du Christ et le don de son Esprit valident n'importe quel ministère.

IV. Tous les ministères sont des fonctions exercées par le Corps du Christ à travers des organes qui sont des organes de ce Corps.

V. L'autorité ecclésiastique, lors de l'ordination des ministères, s'identifie avec la volonté divine en reconnaissant et en acceptant le don du Christ à son Eglise.

L'ordination dans le Nouveau Testament.

Trois passages dans le Nouveau Testament rapportent un acte communautaire de prière avec imposition des mains correspondant à l'ordination. D'abord, dans le Livre des Actes, c'est la désignation des "sept" (Actes 6.1-6) : "On les présenta aux apôtres et, après avoir prié, ils leur imposèrent les mains". Puis c'est la nomination de Paul et Barnabas (Actes 13.1-3) : "Après avoir jeûné et prié, ils leur imposèrent les mains et les laissèrent à leur mission". Dans chacun de ces deux passages, l'accent est mis sur "la prière avec imposition des mains" et non sur "l'imposition des mains avec prière". Cette distinction prit naissance dans l'histoire ultérieure de l'ordination, par exemple chez Hippolyte, Sérapion et dans les *Ordonnances ecclésiastiques* (2). Le troisième passage se trouve dans la première Epître à Timothée : "Ne néglige pas le don spirituel qui est en toi, qui t'a été conféré par une intervention prophétique accompagnée de l'imposition des mains du collège des presbytres" (I Tim. 4.14). Avec I Tim. 1.18, ce texte se réfère à une monition prophétique à cause de laquelle Timothée doit être mis à part pour sa tâche immédiate. Une cérémonie, telle que celle décrite dans Actes 13.1-3, est présupposée : des prophètes révélèrent que Timothée avait été choisi par Dieu, et le collège des presbytres l'ordonna par la prière et l'imposition des mains.

(1) *Smyr*, 8.2.
(2) *Les Constitutions apostoliques, Le Testament de notre Seigneur, La Didascalie*, etc.

Timothée est exhorté non seulement à ne pas "négliger", mais aussi à "raviver" le "don de Dieu" qui est "en lui". Le don vient de Dieu, et nous devons croire que c'était davantage que l'autorité extérieure conférée pour entrer en fonctions, car ce don est "en lui", telle une possession et une expérience personnelles, et il doit être ravivé et accru par son utilisation. Timothée ne pouvait pas raviver l'appel divin, ni son autorité officielle, qui sont des réalités immuables. La seule chose à laquelle peuvent s'appliquer les termes évoqués est la grâce de Dieu pour l'accomplissement des devoirs officiels, grâce qui lui fut donnée dans l'ordination. Le don de l'Esprit prend la forme particulière de la lecture, de l'exhortation, et de l'enseignement, c'est-à-dire qu'il s'exprime dans l'exercice d'une fonction à l'intérieur du Corps du Christ. Aussi bien donc que nous évitons de tomber dans l'erreur qui fait dépendre machinalement les dons spirituels de Dieu de la simple exécution de cérémonies extérieures, nous devons également éviter l'erreur du scepticisme qui fait de l'accomplissement des ordonnances édictées par Dieu une pure formalité extérieure sans rapport avec sa bénédiction efficace pour ceux qui les utilise correctement. L'action est sacramentelle, et non sacerdotale.

Le terme "imposition des mains" dans chacun des trois passages est ἐπιτίθημι τὰς χεῖρας . Le verbe contient l'idée "d'imposer avec autorité" et "de donner le commandement à quelqu'un". Par conséquent, dans chacun des cas, il y a don d'autorité et autorité investie de pouvoir.

En outre, nous devons noter que dans Actes 6.6, l'imposition des mains est faite par des "apôtres" (les "Douze" du v. 2 et les "apôtres" du v. 6 sont-ils absolument identiques ?), dans Actes 13.3, c'est le fait "de prophètes et de docteurs", et dans I Tim. 4.14, celui de "presbytres".

Nous lisons au Livre des Actes : "Ils leur désignèrent des presbytres dans chaque Eglise et, après avoir fait des prières accompagnées de jeûne, ils les confièrent au Seigneur en qui ils avaient mis leur foi" (Actes 14.23). Ici les presbytres sont ordonnés par la prière et le jeûne. Que l'imposition des mains ne soit pas mentionnée peut provenir de ce que saint Luc n'a pas spécifié tous les détails. L'imposition des mains semble une conclusion inévitable d'après Actes 6.6 et 13.3. En outre, I Tim. 4.14 fait mention de l'imposition des mains du collège des presbytres ; il y a également les précédents de l'Ancien Testament (Nom. 27.18.22 ; Deut. 34.9), et enfin le fait qu'à l'époque post-exilique un homme devenait un "ancien" par l'imposition des mains des anciens, dont le nombre était fixé à trois au temps de Jésus. Tout ceci, et l'usage fréquent qui était fait de cette imposition des mains dans le Judaïsme en maintes occasions, obligerait plutôt ceux qui voudraient en nier l'utilisation à l'ordination des presbytres à faire la preuve de ce qu'ils avancent. Plus tard, χειροτονεῖν et χειροθέτειν furent tous deux des termes techniques de l'ordination. Cela ne fut peut-être pas le cas à l'origine où le premier terme put n'être employé que pour l'élection,

et le second pour l'ordination. Le premier est utilisé dans Actes 14.23 pour la nomination des presbytres au cours de la première mission, et dans II Cor. 8.19 pour la désignation d'un délégué d'Eglise choisi pour une mission de charité.

Tite 1.5 contient l'injonction : « Ordonne des presbytres dans chaque ville ». Le verbe est καθίστημι, et, comme on le trouve aussi dans Actes 6.3, on peut considérer que l'élection et la prière avec imposition des mains y sont inclues.

Les préparations pour l'ordination ont aussi leurs racines dans le Nouveau Testament. Dans le cas des "sept", l'ordination est précédée d'une enquête sur les qualifications, d'une élection et d'une présentation. Les qualifications citées comme étant nécessaires aux évêques-presbytres et aux diacres dans les Epîtres Pastorales (I Tim. 3.1-7 ; Tite 1.5-9 ; I Tim. 3.8-13) ne sont pas uniquement soulignées pour la gouverne de Timothée et de Tite, mais pour toute l'Eglise.

Le Nouveau Testament fournit peu de chose en matière de détail ; mais il donne quand même les principes à suivre antérieurement à l'ordination et dans l'acte lui-même.

L'Eglise dans le Nouveau Testament est toujours dans une position christologique et eschatologique. Il en va de même pour le ministère de l'Eglise et pour l'ordination. La fin en est l'accomplissement du dessein et de l'œuvre du Christ, et le Royaume. Ce qui réellement se produit dans une ordination se fait sous l'action du Saint-Esprit, au nom et par l'autorité de Jésus-Christ, la Tête du Corps. C'est un mystère eschatologique. On entend des paroles humaines et on voit des gestes humains. Mais dans, avec, et sous ces paroles et ces actions humaines, Dieu lui-même parle et agit.

L'ordination vise toujours vers le futur, vers un jour de rédemption. Des hommes sont ordonnés pour édifier l'Eglise et pour introduire le Royaume dans le monde. Actes 6.1-6 montre que si les "sept" furent désignés à cause d'un problème, ils ne furent pas seulement ordonnés pour résoudre ce problème, mais aussi pour que le ministère de la Parole ne soit pas handicapé. Dans Actes 13.1-3, Paul et Barnabas sont ordonnés "en vue de l'œuvre à laquelle je les ai appelés", c'est-à-dire le ministère de la Parole (Actes 13.4-5). Il est clair, d'après I Tim. 4.13-14, que Timothée fut ordonné pour exercer un "don" de Dieu qui s'exprime dans le ministère de la Parole. La portée eschatologique est évidente dans chacun de ces trois cas.

Le Nouveau Testament indique clairement que Jésus-Christ voulait que son ministère soit continu dans son Eglise, et qu'il y ait un ministère à l'intérieur de son Eglise pour paître son troupeau et pour être un organe du sacerdoce universel. Ce ministère dérive du Christ lui-même par l'opération du Saint-Esprit, et se perpétue grâce au Saint-Esprit, par la prière avec imposition des mains. En résumé :

I. L'ordination est précédée d'un appel divin.
II. L'ordination est un acte du Christ dans son corps.
III. Dans l'ordination, l'Eglise s'identifie avec la volonté divine.
IV. L'ordination se fait par la prière avec imposition des mains.
V. L'ordination implique une autorité.
VI. L'ordination est l'admission à une charge à l'intérieur du Corps, elle ne constitue pas une caste.
VII. Les ordonnés servent le Corps du Christ dans son intégralité.
VIII. Dieu procure la "grâce" pour l'accomplissement du ministère.

L'ordination chez les Pères et en Occident.

Il est nécessaire d'examiner brièvement la doctrine et les pratiques de l'Eglise. Comme nous l'avons vu, le témoignage du Nouveau Testament est restreint. Chez les Pères apostoliques et dans la littérature patristique postérieure, exception fait des *Ordonnances ecclésiastiques*, on trouve très peu de témoignage direct. A partir du IIe siècle, nous avons un triple ministère : les évêques, les presbytres et les diacres. Après l'époque de saint Cyprien, le sacerdotalisme augmente pour aboutir à l'ordination au sacerdoce par un évêque ; son rôle est de transmettre à l'ordinand un caractère indélébile, l'autorité sacerdotale et la grâce nécessaire à l'accomplissement de ses devoirs sacerdotaux. Au cours de ces siècles, le pouvoir papal évolue aussi et atteint son point culminant sous Hildebrand. Sans oublier que ces développements influencèrent considérablement l'interprétation de l'ordination, nous pouvons néanmoins retirer beaucoup d'un bref examen du rite.

Après le Nouveau Testament, la première information complète concernant l'ordination est fournie par le *Livre de Prières* de Sérapion, la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, et les *Ordonnances ecclésiastiques*.

Chez Sérapion, le mot χειρθεσία , "imposition des mains", est largement utilisé dans le sens de bénédiction, sauf dans les prières d'ordination. La prière pour faire un évêque est une épiclèse. Il en est de même des prières pour faire des presbytres et des diacres (1).

Hippolyte nous donne une information plus complète que Sérapion sur la procédure, mais l'élément fondamental reste le même. La prière pour la consécration d'un évêque est une épiclèse, ainsi que celles pour l'ordination des presbytres et des diacres (2). La *Tradition apostolique* est la base de la plupart des *Ordonnances ecclésiastiques*. Dans les *Constitutions apostoliques* et le *Testament de Notre Seigneur*, les prières sont développées. Mais dans chaque cas, la prière demeure essentiellement une épiclèse.

Dans les *Constitutions apostoliques*, pour l'ordination d'un évêque le candidat est présenté à l'assemblée que président plusieurs évêques,

(1) SÉRAPION, *Livre de Prières*, Ed. Wordsworth, p. 74, 73, 72.
(2) HIPPOLYTE, *La Tradition apostolique*, Ed. Dix, p. 4, 13, 17.

entourés de presbytres et de diacres. L'évêque-président interroge sur l'identité et les qualifications du candidat. Les questions sont répétées trois fois, et le peuple doit normalement répondre d'une voix forte Ἄξιός ἐστιν , "il est digne" ; puis trois des évêques s'approchent de l'autel. Le candidat s'agenouille, et tandis que deux diacres tiennent l'Evangéliaire ouvert sur sa tête, l'évêque-président récite une prière de consécration à la fin de laquelle vient le répons "*Amen*". Le nouvel évêque est alors conduit à son siège, il reçoit le baiser de paix, et célèbre l'Eucharistie. Le même ordre (moins l'imposition de l'Evangéliaire) est suivi dans le cas des presbytres et des diacres, et les prières de consécration sont accompagnées de l'imposition des mains. En dehors du fait que certains détails du cérémonial sont plus précis, le *De Ecclesiastica Hierarchia* du Pseudo-Denis est substantiellement identique.

Les principales sources des rites de l'ordination dans l'Eglise romaine sont les *Sacramentaires* Léonien et Grégorien, et les *Ordines Romani* ; pour les rites gallicans, les *Statuta Ecclesia Antiqua*, le *Sacramentaire Gélasien*, et le *Missale Francorum*. Dans tous ces rites, la forme de l'ordination consiste spécialement en une prière, avec imposition des mains, récitée au-dessus du candidat dans une assemblée publique. Plus tard, grâce à l'influence gallicane, la présentation des instruments et d'autres rites furent introduits dans le rite romain, mais l'essence originale de l'ordination, la prière avec imposition des mains, fut conservée.

Il est intéressant de noter qu'à la veille de la Réforme, lorsqu'on enlève les embellissements liturgiques et que l'on prend conscience des outrances dogmatiques et de la législation canonique, produits de la croissance d'une hiérarchie d'ordres, d'une hiérarchie de juridiction et du pouvoir papal, on peut s'apercevoir que l'essence de l'ordination était, à l'origine, une prière avec imposition des mains.

Citons en exemple la prière pour l'ordination d'un prêtre dans le rite romain : "Nous t'en prions, Père tout-puissant, donne à tes serviteurs ici-présents la dignité du sacerdoce ; renouvelle en leur cœur l'Esprit de sainteté, afin qu'ils occupent, l'ayant reçu de toi, leur rang dans ton service et que, par l'exemple de leur conduite, ils amènent les autres à réformer leur vie" (1). Ici, l'accent est placé davantage sur la charge et le rang que chez Hippolyte et Sérapion, mais deux faits restent évidents :

a) la prière est une invocation ou épiclèse ;

b) le ministère est considéré comme don de Dieu.

La signification du fait que cette charge (évêque, prêtre, diacre) est don de Dieu, et que l'épiclèse demeure, se dégage de la manière suivante si l'on élimine les fausses doctrines : bien que chacun ait sa fonction

(1) Texte en latin et en anglais publié par la *Catholic Truth Society* (1940). Cf. DUCHESNE, *Christian Worship*, p. 358 ; DE PUNIET, *The Roman Pontifical*, p. 250.

propre dans la vie commune du Corps du Christ et qu'il existe un ordre dans leurs relations, ils sont tous semblables car ils dépendent tous complètement du ministère du Christ dans son Eglise (1).

Deux questions, qui furent débattues avec ardeur par les scolastiques, peuvent être résumées ici, car elles influencèrent les décisions de l'Eglise réformée :

I. Un prêtre peut-il ordonner avec mandat papal ? (2). Le canoniste Huguccio soutint qu'avec l'autorisation papale, toute personne ordonnée pouvait communiquer son propre "ordo" à d'autres par l'ordination (3). C'était le point de vue du pape Innocent IV (+1254) (4). Pierre Auriol (+1322), Antonius de Butio (+ 1408), Jean de Imola (+ 1436) et Nicolas de Tudeschis (+ 1454) maintinrent qu'avec un mandat papal un prêtre pouvait accomplir l'ordination d'un autre prêtre (5). Guillaume d'Auxerre (+ 1231) affirma que si tous les évêques étaient morts, des prêtres pourraient consacrer un évêque (6). Richard von Fitzralph (+ 1360) soutint qu'en vertu du droit divin, il appartenait aux prêtres d'étendre le sacerdoce comme à l'époque apostolique, et il confirma l'affirmation de Guillaume d'Auxerre (7).

Les théologiens et les canonistes du Moyen-Age donnent un triple fondement à l'ordination non-épiscopale :

a) l'identité de la charge de prêtre et d'évêque dans la chrétienté primitive ;

b) le caractère non-sacramentel de la consécration d'un évêque, qui n'apporte en principe aucun nouvel élément à l'ordination sacramentelle du prêtre, car elle ne donne pas de pouvoir supérieur à celui nécessaire à la célébration de l'Eucharistie ;

c) la plénitude de pouvoir qui appartient au Pape, en tant que représentant du Christ, et qui peut donc munir les prêtres et les autres clercs de l'autorité nécessaire à l'ordination.

L'affirmation du droit des prêtres à ordonner ne fut pas limitée à la spéculation théologique, mais était aussi devenue une pratique ecclésiastique (8). Ainsi la scolastique prépara la voie à l'opinion de l'Eglise réformée selon laquelle les presbytres peuvent ordonner.

(1) Pour plus ample information, cf. R.P. J. BLIGH, S. J., *Ordination to the Priesthood*.

(2) On trouvera tous les détails sur cette question dans : GILMANN, *Die Lehre der Scholastik vom Spender der Fimung und des Weihesakramentes* (1920).

(3) *Op. cit.*, p. 4 ss.

(4) *Op. cit.*, p. 88.

(5) *Op. cit.*, p. 88-95.

(6) *Op. cit.*, p. 36.

(7) *Op. cit.*, p. 130 ss.

(8) Les Bulles *Sacrae Religionis* (1400) et *Apostolicae Sedis Providentia* (1403) de Boniface IX ; *Gerentes ad vos* (1427) de Martin V ; et *Exposcit* (1489) d'Innocent VIII. (Cf. LENNERZ, *De Sac. Ordinis*, p. 145-150).

II. Par rapport à la nature de l'ordination, le Moyen-Age vit naître une importante déviation de la tradition de l'Eglise ancienne qui voulait que l'essence de l'ordination résidât en une épiclèse avec imposition des mains. La scolastique, de sa naissance jusqu'à Pierre Lombard (+ 1148), considérait que c'était l'acte essentiel de l'ordination (1). On retrouve parfois ce point de vue plus tard, par exemple chez Guillaume d'Auvergne (+ 1249), saint Bonaventure (+ 1249), Denis le Chartreux (+ 1471).

Par contre, presque tous considéraient les cérémonies introduites dans le rituel romain de l'ordination à partir des rites gallicans comme essentielles, ou du moins comme essentielles dans un sens complémentaire. Il en résulta que la conception de la nature de l'ordination fut déformée et dénaturée par la plupart des scolastiques. Ils furent nombreux, parmi lesquels Albert le Grand (+ 1280), Richard de Mediavilla (+ 1300) et Gabriel Biel (+ 1495), qui virent dans la présentation des instruments le seul rite essentiel à l'ordination des prêtres (2). Même Thomas d'Aquin adopta ce point de vue. La prière de l'évêque, l'imposition des mains et l'onction ne sont plus que des actes préparatoires à la réception proprement dite de l'ordination. Bien qu'une signification spéciale reste attachée à l'imposition des mains, puisque "à travers elle la plénitude de la grâce est donnée", elle ne sert qu'à "rendre" les ordinands "aptes à l'exercice de l'*ordo*" (3). D'autres scolastiques, tels Duns Scot (+ 1306), Pierre de Palude (+ 1342) de Paris et Jean Gerson (+ 1429) de Paris, complètent la conception thomiste en soutenant qu'en dehors de la présentation des instruments, la seconde imposition des mains dérivée du rite gallican, qui transmet le pouvoir de donner l'absolution, est elle aussi essentielle à l'acte d'ordination.

Le *Decretum pro Armenia* du Concile de Florence, en 1439, déclare que la présentation des instruments est la "matière" du sacrement de l'ordination (4). Ainsi la nouvelle théorie scolastique sur la nature de l'ordination fut solennellement confirmée par un Concile et par un pape comme l'opinion dogmatiquement correcte de l'Eglise romaine. Ceci aussi influença considérablement l'Eglise réformée.

En outre, il faut attirer l'attention sur un point absolument essentiel pour la compréhension de la doctrine romaine des sacrements. Le ministre principal des sacrements est le Christ, "*minister principalis*". Par l'administration des sacrements, son Esprit devient efficace dans son Corps, l'Eglise. Les prêtres, qui sont autorisés par le Christ à agir

(1) Cf. VAN ROSSUM, *De essentia sacramenti ordinis*, 1914, p. 74 - 149.

(2) *Op. cit.*, p. 12 ss. La présentation des instruments est la remise solennelle des vêtements, insignes de la charge future de l'ordinand, et des objets liturgiques nécessairés à l'accomplissement de cette charge.

(3) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa III*, p. 37, r. 5, r. 6.

DENZINGER, 701.

à la place de sa Personne et en son Nom, sont seulement des ministres, des instruments dans leur fonction, "*ministri secundarii et instrumentales*" (1).

Ici, on doit se référer à Jean Morin qui déclare que l'affirmation "*episcopi et presbyteri una ordinatio est*" (2). est l'opinion générale des Pères latins. Eugène IV dans la Bulle *Exultate Deo*, promulguée au Concile de Florence en 1443, "avec l'approbation du saint Concile", décida que la "matière" dans l'ordination au sacerdoce consistait dans la porrection (3) des instruments et n'exprima aucune exigence quant à l'imposition des mains. Morin, dans son docte ouvrage, démontra qu'au cours du premier millénaire de l'histoire de l'Eglise occidentale, il n'y eut pas de coutume telle que la présentation du calice et de la patène, et que cela ne fut jamais la coutume dans l'Eglise orientale (4). Il montrait aussi que, durant les douze premiers siècles, les mots utilisés dans l'ordination d'un prêtre avaient la forme d'une prière, mais par la suite, l'opinion se répandit selon laquelle ces paroles devaient être impératives et non déprécatives. En conséquence, des formules sur le mode impératif furent introduites dans les cérémonies d'ordination en Occident, et comme Morin l'indique, Nunez alla jusqu'à faire de ce changement un article de foi dont on ne pouvait soutenir le contraire sans tomber dans l'hérésie.

Le grand service rendu par Morin fut de rappeler à l'Eglise la vraie essence du rite. Et de nombreux théologiens, y compris quelques-uns dans l'Eglise romaine, ont depuis lors soutenu que la prière pour le Saint-Esprit avec imposition des mains est seule requise. En fait, la Constitution apostolique *Sacramentum Ordinis* (1948) du pape Pie XII décréta que la "matière" du sacrement était l'imposition des mains et que la forme en était la prière d'ordination (5).

Morin avait la conviction qu'un certain nombre de papes n'étaient que diacres à l'époque de leur élection et ne furent jamais ordonnés presbytres. Cela donna naissance à l'opinion que l'épiscopat est un ordre séparé et que l'évêque reçoit à la consécration la "plénitude de tous les dons ministériels", dont il délègue quelques-uns à d'autres ordres quand il ordonne. Ce point de vue fut partagé par Mabillon, Martène et d'autres dans l'Eglise romaine. Et cela aussi influença l'anglicanisme. D'autre part, il ne faut pas perdre de vue que, pendant de nombreuses années antérieures à l'œuvre de Morin, ce ne fut pas l'enseignement de l'Eglise. Le Concile de Trente décrétait que "le Christ institua un nouveau sacerdoce visible et extérieur, et donna à ses apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce le pouvoir de consacrer, d'offrir et d'administrer son Corps et son Sang, comme aussi de pardonner et

(1) SCHEEBEN-ATZBERGER, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, IV, 1927, p. 500.
(2) MORIN, *Commentarius de Sacris Ecclesiae Ordinationibus...*, III, 1655, p. 30.
(3) Porrection est le terme technique utilisé dans la ligue liturgique pour signifier la présentation des instruments. (N. d. T.).
(4) *Op. cit.*, III, ii. 5.
(5) *Acta Apostolicae Sedis*, XL, p. 5-7.

de retenir les péchés. Les Ecritures sacrées font manifestement mention non seulement des prêtres, mais aussi des diacres..." (1). Il y a sept ordres. L'évêque et le prêtre sont du même "ordre" bien que "différant en dignité et pouvoir" (2). En dépit de ceci, et comme un résultat de l'œuvre de Morin (3), quelques penseurs romains plaident en faveur de huit ordres (4). Citons Mgr Cronin : « Ceci (c'est-à-dire l'enseignement du Concile de Trente) est certainement le point de vue général des théologiens ; et... c'est confirmé par la pratique universelle de l'Eglise. Il en est cependant, surtout parmi les canonistes, qui considèrent l'Episcopat comme un Ordre complètement distinct du Presbytérat ; et si distinct en fait que cela ne présuppose même pas, de par sa nature même, l'ordination à la prêtrise. En d'autres termes, l'Episcopat, vu sous cet angle, est le "plein" sacerdoce, et de lui-même il confère la plénitude du pouvoir sacerdotal ou le confèrerait s'il arrivait (tout à fait illégalement pour le moins) que l'on consacre quelqu'un évêque sans ordination préalable au sacerdoce : l'Episcopat est un tout dans lequel le Presbytérat est partiellement contenu. Le fondement sur lequel se base cette opinion est le fait historique supposé de consécrations épiscopales dans les premiers temps, qui n'auraient pas été précédées d'ordination à la prêtrise, cette ordination n'étant pas mentionnée. Ils citent en exemple les Apôtres eux-mêmes. Mais les Apôtres ne reçurent pas leur pouvoir épiscopal au moyen du Sacrement de l'Ordre. Ils le reçurent super-sacramentellement de Notre Seigneur lui-même. Le seul autre argument utilisé est l'argument *e silentio* qui n'est ni décisif ni honnête. Nous avons donc estimé qu'il n'était ni nécessaire, ni désirable de s'écarter du point de vue commun et de la pratique commune qui énumère sept Ordres culminant dans la prêtrise ou sacerdoce. » (5).

En outre, s'opposant à la conviction de Morin selon laquelle un certain nombre de papes n'étaient que diacres lors de leur élection et ne furent jamais ordonnés presbytres, on doit faire mention du fait que plusieurs papes, par exemple Siricius (6). Innocent I (7) , et Zosimus (8) soutenaient que le Concile de Sardique en 343 avait décrété qu'il était obligatoire de passer par tous les grades successifs de la hiérarchie (9). Cela rend l'argument *e silentio* hasardeux même si l'*Ordo Romanus VIII* (10) peut être interprété indifféremment dans les deux sens.

(1) *Sess. XXIII.*
(2) *Catéchisme du Concile de Trente*, II, vii, 22, 25.
(3) *Op. cit.*, III, i, 2, 26.
(4) *Catholic dictionary*, p. 673.
(5) Mgr Cronin, *Teaching of the Catholic Church*, Ed. Smith, II, p. 1044 s.
(6) *Ep. ad Himerium*, I. 14.
(7) *Ep. XXXVII.*
(8) *Ep. ad Hesychium*, IX. 1,2.
(9) Gratien, *Decretum LXI.* 10.
(10) *P. L. LXXVIII.* 1002.

L'ordination en Orient.

Calvin cite Ignace d'Antioche, Chrysostome, Basile, Grégoire de Naziance, Eusèbe, Origène, Théodoret, le Pseudo-Denis et d'autres Pères d'Orient. Mais il ne faudrait pas en conclure qu'il avait une connaissance approfondie des rites orientaux, ni croire non plus qu'il en était absolument ignorant. En conséquence, il est nécessaire d'en faire un bref examen.

Il semblerait qu'en Occident, le terme d'*ordo* fut emprunté à la constitution municipale des Romains, de sorte qu'il signifierait "magistère" (1). En tout cas, il prit le sens de "rang de magistère" (2). En comparaison avec l'Occident, l'Orient met davantage l'accent sur "l'ordre" que sur "les ordres".

Il est convenu que les Apôtres ont fondé des Eglises et dirigé leur organisation, ce qui ne veut pas dire qu'ils créèrent tout le système de gouvernement ecclésiastique. L'Eglise doit subir un développement historique. Au cours de celui-ci, la hiérarchie apparut spontanément et en accord avec l'esprit de tradition apostolique bien qu'il y eut une période pendant laquelle elle n'exista pas. On trouve au IIe siècle une triple hiérarchie d'évêques, de presbytres et de diacres. La tradition vivante de l'Eglise, fidèle à l'enseignement apostolique, ne demeura pas stationnaire mais, au cours de son développement progressif, en temps opportun, elle donna naissance à la hiérarchie. La pratique apostolique de l'imposition des mains comme moyen de transmission de la "grâce" fut aussi adoptée dans l'ordination. C'est l'Eglise qui, existant d'abord, tend vers la hiérarchie et non *vice-versa*. Le principe peut s'exprimer ainsi : les pouvoirs hiérarchiques appartiennent à l'Eglise dans son ensemble, et l'épiscopat est apparu dans l'Eglise de par le pouvoir même de l'Eglise. Il ne lui fut donné pas donné du dehors directement par les Apôtres. La grâce épiscopale est comprise dans les dons de la Pentecôte, mais il ne fut pas créé d'évêques le jour de la Pentecôte. Grâce à ces dons, au cours des temps, des évêques furent créés localement, selon les besoins de l'Eglise. Le mandat contenu dans l'Evangile selon saint Matthieu (28.19 s.) est en fait destiné à l'Eglise dans son ensemble, on ne peut pas dire que seuls les évêques ont la grâce apostolique. La grâce épiscopale est donnée à la communauté et non à un individu ou à un groupe particuliers, et ne peut être réalisée que par l'individu ou le groupe en liaison avec la communauté. Ceci veut dire que nulle imposition des mains épiscopale par elle-même ne peut établir la hiérarchie et sa succession sans l'approbation et la participation actives de toute la communauté. On doit comprendre la hiérarchie comme l'organisation du sacerdoce universel. En ordonnant en union avec l'Eglise, les évêques successivement réalisent la fonction du sacerdoce universel. L'ordination n'est pas un acte mécanique ou

(1) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Suppl. XXXII.* 2,4.
(2) *Catholic dictionary*, p. 672.

magique *(Deus ex machina)* et n'implique pas le pouvoir sacramentel d'un évêque sur l'Eglise. C'est plutôt l'organe dans et par lequel la dignité du sacerdoce, inhérente à l'Eglise dans son ensemble, est transmise en succession à des individus. La succession apostolique signifie avec précision le sacerdoce universel du peuple de Dieu. Un évêque, en Orient, en tant qu'individu, n'a aucun pouvoir spécial pour faire des prêtres et des diacres. Sa fonction est de sanctionner au nom de l'Eglise catholique l'ordination accomplie par le Saint-Esprit qui agit à travers la décision unanime d'une Eglise locale assemblée pour la célébration de l'Eucharistie. L'ordination administrée par un évêque, sans la participation des fidèles, est nulle et sans efficacité.

En outre, en Orient, la distinction entre "clérical" et "laïc" n'est pas aussi marquée qu'en Occident. L'Eglise est une communauté "ordonnée". On s'en aperçoit dans la doctrine de la confirmation. Pour les orthodoxes, la confirmation n'a rien à voir avec le renouvellement des vœux du baptême. C'est une ordination par laquelle le chrétien reçoit une "grâce" spéciale qui lui permet de participer à l'administration de tous les autres sacrements. Par ce bref examen, on peut s'apercevoir que la conception orientale est celle d'un ordre à l'intérieur d'une harmonieuse communauté.

La forme de l'ordination demeure très semblable à celle des *Constitutions apostoliques*, dont on a donné un aperçu plus haut. L'esprit corporatif de l'Eglise orientale trouve, en dehors de l'Eucharistie, son expression la plus complète dans l'ordination des diacres, des prêtres et des évêques. La première partie de l'office consiste dans la présentation du candidat au peuple après laquelle celui-ci doit répondre unanimement : "Il est digne". On suit la même procédure pour le "clergé". Puis on conduit le candidat à l'évêque qui lui impose les mains sur la tête et prie : « La grâce divine, qui guérit ce qui est malade et vient en aide à ce qui est dans le besoin, désigne N..., le diacre très pieux, pour qu'il soit prêtre. C'est pourquoi, prions que la grâce du très Saint-Esprit descende sur lui ». Tandis qu'il garde encore sa main sur la tête du candidat, l'évêque prie pour qu'il puisse dignement s'acquitter de son ministère sacré, "offrir des présents et des sacrifices spirituels", et "renouveler le peuple par le bain de la régénération". L'évêque alors relève le prêtre nouvellement ordonné et proclame à voix forte : "Il est digne", ce que répètent trois fois le "clergé" et les "laïcs" (1).

L'Eglise réformée.

Il faut se souvenir que les Réformateurs avaient été instruits dans la tradition générale de l'Eglise occidentale. D'après celle-ci, épiscopat et presbytérat ne sont que des degrés différents d'un seul ordre ; l'ordination au presbytérat est un sacrement, tandis que la consécration à

(1) Pour plus amples détails, cf. S. Bulgakov, *L'Eglise orthodoxe.*

l'épiscopat ne l'est pas. Un évêque, dans l'Ordre ecclésiastique, n'est rien de plus qu'un presbytre chargé par l'Eglise de certains devoirs en vue du bon ordre. Les limitations imposées aux autres presbytres sont canoniques. Le principe conducteur des Réformateurs fut la restauration nécessaire de la discipline scripturaire. Cela signifait la restauration du presbytérat dans sa situation primitive, et l'épuration de l'ordination par l'élimination de toutes les fausses interprétations. Tandis que la prélature épiscopale était rejetée, l'épiscopat, étant biblique, fut conservé. On peut ici affirmer deux points :

a) Le Droit Canon réglemente, il ne peut pas supprimer l'attrait pour ce que Dieu nous a donné dans sa révélation.

b) L'Eglise réformée est épiscopale.

Pour comprendre la doctrine réformée du ministère et de l'ordination, on doit avoir présent à l'esprit la doctrine réformée de l'Eglise. En étudiant les Ecritures, les Réformateurs avaient redécouvert la doctrine du sacerdoce des croyants. Cette doctrine était reconnue par tous les Réformateurs, y compris Calvin (1). *La Confession helvétique postérieure* (1566) est significative à ce sujet : "Les Apôtres de Christ appellent, tous ceux qui croient en Jésus-Christ, Prêtres..." (2). Le principe est compris dans son sens biblique et historique, c'est-à-dire qu'il implique le sacerdoce royal de l'Eglise, en tant qu'organisme, car elle est "en Christ".

Calvin se réfère fréquemment à l'Eglise comme Corps du Christ, et aux chrétiens comme essentiellement membres de ce Corps (3). "A ceux pour qui Dieu est un Père, l'Eglise doit être aussi une Mère... (4). Il n'y a pas d'autres moyens d'entrer dans la vie que si elle nous conçoit et nous donne naissance, que si elle nous nourrit à son sein... (5). Ce n'est que par l'intermédiaire de l'Eglise que nous sommes nés de Dieu et élevés" (6). Jésus-Christ, et lui seul, est la Tête de l'Eglise. *La Confession helvétique postérieure* déclare : "L'Eglise donc ne peut avoir autre Chef que Christ. Car comme l'Eglise est un corps spirituel, il faut aussi qu'elle ait un chef qui lui soit correspondant et convenable, à savoir spirituel. Au reste, elle ne peut être gouvernée par autre Esprit que celui de Christ, comme saint Paul rend témoignage de ceci, disant : Christ est le Chef du corps de l'Eglise" (7).

Certains passages de Calvin contiennent une tension : l'Eglise sur terre est-elle une "multitude" ou une "communauté rasemblée" ? Mais l'enseignement de Calvin considéré dans son ensemble et son attitude

(1) CALVIN, *Institution Chrétienne*, IV, iv, 9 ; II, vii, 1 ; xv, 6.
(2) Cahiers théologiques, Ed. Delachaux et Niestlé, p. 105.
(3) KOLFHAUS, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*. 1939, ch. VI.
(4) CALVIN, *Op. cit.*, IV, i, 1.
(5) *Op. cit.*, IV, i, 4.
(6) *CRC*, I.239.
(7) Cahiers théologiques, Ed. Delachaux et Niestlé, p. 95.

pratique révèlent en fait chez lui l'identification d' "Eglise" et de "communauté" ; tous sont enfants de Dieu, ayant un droit au message de l'Evangile et un devoir d'obéissance. L'Eglise, différente d'une association humaine, est une institution divine. Dans les Confessions réformées, comme l'indique le Professeur G. D. Henderson, "il y aurait accord sur le point que l'Eglise existe en vue du Royaume et vise à son extension. Comme on le déclara à Lausanne en 1927 : L'Eglise est l'instrument choisi de Dieu par lequel le Christ à travers son Saint-Esprit réconcilie les hommes avec Dieu par la foi, soumettant leurs volontés à sa souveraineté, les sanctifiant par les moyens de grâce, et les unissant par l'amour et le service, pour qu'ils soient ses témoins et ses collaborateurs dans l'extension de son règne sur la terre, jusqu'à ce que son Royaume vienne en gloire" (1). Le Christ créa l'Eglise catholique visible "pour le rassemblement et le perfectionnement des saints dans cette vie, jusqu'à la fin du monde" (2). Les théologiens de l'Eglise réformée proclamèrent la doctrine du sacerdoce des croyants, mais ils enseignèrent aussi qu'il devait y avoir un ordre d'hommes, qui proviendrait de ce sacerdoce et serait situé en son centre, pour servir l'Eglise dans les choses spirituelles. La parenté du sacerdoce des croyants avec ce ministère est exprimée comme suit dans la *Confession helvétique postérieure :* "Au reste les Apôtres de Christ appellent, tous ceux qui croient en Jésus-Christ, Prêtres *(sacerdotes)*, non point pour raison du ministère ; mais à cause que tous fidèles étant faits par Christ Rois Prêtres ou Sacrificateurs *(reges et sacerdotes)*, peuvent aussi offrir à Dieu sacrifices spirituels. Ce sont donc choses grandement diverses et différentes que la prêtrise et le ministère *(sacerdotium et ministerium)*. Car la prêtrise, comme nous venons de dire, est commune à tous Chrétiens, mais non pas le ministère. Et pourtant, nous n'avons pas ôté le ministère de l'Eglise, quand nous avons rejeté de l'Eglise de Christ la prêtrise telle qu'elle est en l'Eglise romaine *(sacerdotium papisticum)*" (3).

Zwingli l'exprime ainsi : "Il est vrai que nous sommes tous pleinement ordonnés au sacerdoce... mais nous ne sommes pas tous apôtres et évêques" (4). Le ministère est une institution divine, "Christ lui-même est, en toute vérité et justice, Docteur et Tête de son Eglise. C'est lui, en personne, qui donne pasteurs et docteurs à son Eglise" (5). A l'Eglise, "Christ a donné le ministère, les oracles, et les ordonnances de Dieu" (6).

Calvin ne fut pas sans subir l'influence de l'institutionalisme ecclésiastique médiéval ; cependant, il souligne que le dessein de l'Eglise est

(1) G. D. Henderson, *Nature of the Church*, p. 7.
(2) *Confession de Westminster*, XXV, 3.
(3) Cahiers théologiques, Ed. Delachaux et Niestlé, p. 105.
(4) Usteri et Vogelin, vol. II, p. 279.
(5) Niemeyer, *Confession helvétique antérieure*, p. 119.
(6) *Confession de Westminster*, XXV, 3.

d'être rédemptrice. Les marques de l'Eglise sont "la parole de Dieu sincèrement prêchée et entendue... Les sacrements administrés selon l'institution du Christ" (1) , et "ceux-ci ne peuvent exister nulle part sans produire des fruits et prospérer par la bénédiction de Dieu" (2). Le fondement de l'Eglise et du ministère est le dessein rédempteur de Dieu. Il en est de même pour l'ordination.

L'autorité des ministres pour agir dans l'Eglise leur vient du fait qu'ils ont été ordonnés par Dieu (3). Un homme doit être dûment appelé et il doit répondre à son appel. En pratique, la vocation divine était soigneusement éprouvée. Premièrement, des hommes déjà en charge faisaient passer un examen au candidat sur sa connaissance des Ecritures et sa capacité de les utiliser pour l'édification, et on se renseignait sur ses qualités morales pour s'assurer qu'il serait un bon exemple en même temps qu'un docteur et pasteur de valeur. Deuxièmement, il devait prêcher devant le peuple auquel on demandait de donner son jugement. Troisièmement, il y avait l'acte d'ordination. Les trois éléments étaient considérés comme essentiels. Les caractéristiques habituelles devinrent le jeûne, la prédication, les questions à l'ordinand et au peuple, la prière avec imposition des mains, la main d'association et les exhortations au ministre et au peuple. Les *Ordonnances* de Genève (1541) déclarent : "Or, pour que rien ne soit fait confusément dans l'Eglise, personne ne devrait s'ingérer dans cette charge, c'est-à-dire le ministère, sans un appel". Et Calvin explique le sens de cette phrase : "Si l'on estime que quelqu'un est un vrai ministre de l'Eglise, il faudrait d'abord qu'il soit dûment appelé ; et ensuite il faudrait qu'il réponde à son appel... Mais comme nous avons déjà parlé de la nécessité de remplir la charge, traitons maintenant uniquement de la question de l'appel qui se décompose en quatre points. Nommément : qui doivent être les ministres nommés ? comment ? par qui ? et avec quel rite ou cérémonie préliminaire ? Je parle de l'appel extérieur et officiel qui concerne l'ordre public de l'Eglise, mais je ne dis rien de cet appel secret dont tout ministre est conscient devant Dieu" (4). L'appel intérieur de Dieu au ministère est toujours sous-entendu. On trouvera une définition claire de ce que l'on entendait par un appel constitutionnel dans de nombreux ouvrages qui font autorité, comme par exemple le livre écossais *First Book of Discipline*. "Une vocation ordinaire consiste en une élection, un examen, et une admission" (5).

Le candidat doit professer la doctrine du salut, doit mener une vie pure et doit être capable d'instruire. La chose la plus essentielle dans la méthode d'élection est "de prier Dieu, en lui demandant l'Esprit de

(1) CALVIN, *op. cit.*, IV, i, 9.
(2) *Ibid.*, 10.
(3) *Ibid.*, 6.
(4) CALVIN, *op. cit.*, IV, iii, 10, 11.
(5) KNOX, *Works*, II, p. 169.

conseil et de discernement" (1). L'élection des ministres était fixée dans l'Eglise réformée par des règlements qui variaient quelque peu selon le temps et le lieu. Cependant, on ne perdait jamais complètement de vue, quelles que fussent les variations, que le peuple devait avoir un certain contrôle sur le choix des ministres. Ici on doit faire une distinction entre l'ordination qui est la nomination par Jésus-Christ et l'élection d'un ministre qui est la nomination par les hommes à une charge particulière (2). Cependant l'Eglise réformée n'ordonne normalement pas à moins qu'il y ait appel à une charge spécifique. Le jeûne était une caractéristique de l'ordination des ministres, et on jeûnait parfois aussi avant l'élection. En Ecosse, la coutume du jeûne d'ordination n'est pas complètement abolie (3). Dès le début, et sans exception, la prédication fit partie de l'office d'ordination dans l'Eglise réformée. Tous les rites réformés existant encore témoignent que l'ordination se faisait par la prière (4). La prière d'ordination est une épiclèse qui est suivie, après le don de la main d'association, par la bénédiction donnée par le Modérateur : « Que Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui a ordonné que son Evangile soit prêché pour le réconfort de ses élus, et t'a appelé à la charge de veiller sur son peuple, multiplie ses grâces envers toi, t'illumine de son Saint-Esprit, te réconforte et t'affermisse en toute vertu, gouverne et guide ton ministère à la louange de son saint nom, à la propagation du Royaume du Christ, au réconfort de son Eglise, et finalement à la libération et l'assurance complètes de ta propre conscience, au jour du Seigneur Jésus, à qui appartient, avec le Père, et le Saint-Esprit, toute gloire, honneur et adoration aux siècles des siècles. Amen. »

En ce qui concerne l'imposition des mains, Calvin reconnaît que les Ecritures ne contiennent aucune injonction divine précise à son sujet, mais il pense que nous devrions considérer l'exemple de l'Eglise apostolique comme un "précepte" (5). D'autre part, bien que la cérémonie soit "utile", l'essentiel se trouve dans la prière. On doit se souvenir que toutes les Eglises de la Réforme succédèrent à une Eglise dans laquelle on avait déclaré que la "matière" de l'ordination était la "remise des instruments". C'était une période de réforme, et on discuta de "l'imposition des mains" en terme de "cérémonie" (6). Calvin étudia le problème de l'ordination sur une base biblique, l'Eglise s'identifiant avec la volonté de Dieu, et il alla jusqu'à dire qu'il n'avait pas d'objection à ce que "l'imposition des mains" fût appelée un "sacrement", du moment que ce terme ne fût pas utilisé exactement dans le même sens

(1) CALVIN, *op. cit.*, IV, iv, 12.
(2) *Form of Presbyterian Church Government.*
(3) McMILLAN, *Worship of the Scottish Reformed Church*, p. 355.
(4) A ce propos, on peut se référer à "*Forme et Ordre de l'Election du Superintendant, pouvant servir à l'élection de tous les autres ministres*", 1560.
(5) CALVIN, *op. cit.*, IV, iv, 16.
(6) *Op. cit.*, iii, 16 ; QUICK, *Synodicon I*, p. 62, 93 ; KNOX, *Works*, II, p. 193.

que pour l'Eucharistie (1). L'Eglise réformée suisse-alémanique utilisa dès le début l'imposition des mains (2), bien qu'il soit intéressant de remarquer que Zwingli, dans un passage de son œuvre, semble considérer que la main d'association suffirait (3). Les *Confessions helvétiques antérieure et postérieure* la comprennent toutes deux dans le rite d'ordination (4).

La position de Calvin est en substance exposée par le Dr. Rawlinson : « Il n'y a même pas de nécessité théorique à ce que l'ordination se fasse par une imposition des mains tactile. On doit considérer l'imposition des mains simplement comme le moyen utilisé par l'Eglise pour montrer qu'elle est en train de nommer et de conférer l'autorité. Quelque "signe extérieur et visible" de cette sorte est sans doute requis pour servir d'intermédiaire à l'autorité, mais pas nécessairement ce signe particulier » (5). La première législation faite sur le sujet par l'Eglise d'Ecosse survint en 1566 quand cette Eglise approuva et adopta la *Confession helvétique postérieure*. Il est déclaré dans la législation : "Que ceux qui sont élus soient ordonnés par les presbytres avec des prières publiques et l'imposition des mains". Cette pratique fut confirmée dans le *Second Book of Discipline* en 1581, et dans la *Form of Presbyterian Church Government* en 1645.

L'Eglise réformée considère et maintient que la charge et l'autorité du ministère sont dérivés de la Tête divine de l'Eglise. L'ordination est un acte de Jésus-Christ accompli par ceux qu'il charge d'une fonction, ce qui veut dire accompli par la prière avec imposition des mains de ses ministres, associés légitimement dans le presbytérat. Parce que c'est le Christ qui ordonne, les ordres sont donc en vue du ministère de l'Eglise, catholique et apostolique. L'Eglise réformée agit par ses presbytres en tant qu'Eglise universelle (6).

Sur un plan biblique, Calvin identifie les évêques, les pasteurs et les presbytres (7), mais il semble n'avoir pas eu d'objection à ce que les évêques soient des presbytres spécialement chargés du travail de superintendance (8). Par contre, la doctrine sacerdotale de l'épiscopat est rejetée. Le projet des *Ordonnances ecclésiastiques* (1541) déclare : "Il y a quatre ordres de charge institués par Notre Seigneur pour le gouvernement de son Eglise. En premier, les pasteurs ; ensuite, les docteurs ; puis, les anciens ; enfin, les diacres" (9). Cette position fut celle adoptée par l'Eglise réformée, mais à l'origine la conception du ministère n'était pas stéréotypée. Il y avait par exemple des Superin-

(1) CALVIN, *op. cit.*, IV, xiv, 20.
(2) DANIEL, *Codex Liturgicus*, III, 235.
(3) Usteri et Vogelin, II, p. 175.
(4) NIEMEYER, p. 110, 119, 307.
(5) *Foundations*, p. 399.
(6) Cf. *Form of Free Church Government ; Discipline de l'E. R. F. ;* etc.
(7) CALVIN, *op. cit.*, IV, iii, 8 ; *CRC LII*, 7, 411.
(8) PANNIER, *Calvin et l'Episcopat*, 1926.
(9) Library of Christian Classics, XXII, p. 59.

tendants et des Lecteurs dans l'Eglise écossaise ; l'Eglise réformée hongroise élit des évêques à la tête de ses régions ecclésiastiques, mais cette dignité ne confère pas du point de vue ecclésiastique d'autorité supérieure à celle des autres ministres. L'évêque est pasteur d'une paroisse, et il n'est pas responsable devant d'autres évêques, mais devant les Conseils d'Eglise. Plus tard, les controverses politiques et ecclésiastiques engendrèrent la rigidité.

Puis se penchant sur la question de la succession apostolique, les Réformateurs attaquèrent tout le principe de la "succession linéaire", mais ils ne nièrent jamais une succession "en Christ". Tout ce qui fut attaqué fut une conception particulière de la succession. Ils affirmèrent qu'ils "se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières" (Actes 2.42). La continuité de l'Eglise et du Ministère demeure dans la Seigneurie du Christ (1).

L'Eglise réformée rejeta la doctrine médiévale du "caractère indélébile" donné dans l'ordination des prêtres. Mais elle soutenait qu'en règle générale, un ministre devait être ministre à vie. Elle se basait probablement sur les paroles de Jésus : « Quiconque a mis la main à la charrue et regarde en arrière est impropre au Royaume de Dieu » (Luc 9.62). *La Discipline française* (1559) déclare : "Ceux qui ont été choisis pour le ministère de la Parole doivent savoir qu'ils l'ont été une fois pour toute" (2). Le texte révisé de 1571 stipule une réserve : "Ceux qui sont élus au ministère doivent comprendre que c'est pour la vie, à moins qu'ils n'en soient légalement relevés par le Synode provincial en raison de considérations spéciales et graves" (3). Ainsi, bien que l'on ne crût pas à l'impression d'un "caractère indélébile" à l'ordination, on investissait l'ordonné de ce que l'on pourrait appeler une "charge inaliénable", qui était trop spirituelle pour qu'on pût s'en démettre, sauf par une décision de l'Eglise.

En ce qui concerne le don de la "grâce" par l'ordination, l'Eglise réformée rejeta toute idée que la grâce pût être conférée machinalement. Mais elle accepta le fait que la grâce devait y être donnée selon la promesse divine et que l'on devait y faire appel en tout événement grave de l'existence. Dans son *Commentaire de II Tim.* 1.6, où il voit la référence à l'ordination de Timothée, Calvin écrit : "Toutes fois et quantes qu'on ordonnait des Ministres, ils étaient recommandés à Dieu par les prières de toute l'Eglise : et que par ce moyen la grâce leur était impétrée de Dieu, et non point donnée par la vertu du signe. Bien que le signe n'y était point en vain ni inutilement appliqué, ainsi était un témoignage externe et certain de la grâce, laquelle ils recevaient de la main de Dieu même. Car cette cérémonie n'était point un acte profane,

(1) Cf. Matt. 18.20 ; ALLIANCE, *Proceedings*, XVI, p. 154.
(2) QUICK, I, p. 4.
(3) *Op. cit.*, I, p. 19.

seulement inventé pour acquérir autorité devant les yeux des hommes, mais une consécration légitime devant Dieu, laquelle ne se fait point que par la vertu du Saint-Esprit... Mais on fait encore ici une autre question. Car si Timothée a obtenu la grâce qui était nécessaire à exécuter sa charge, alors seulement qu'il a été ordonné Ministre, quelle élection avait-on pu faire d'un homme qui n'était point encore propre ou façonné, mais était encore vide et destitué du don de Dieu ? Je réponds, qu'il ne lui a point été lors conféré, qu'il ne l'eût auparavant. Car il est certain qu'il était excellent et en doctrine et en autres grâces auparavant que saint Paul l'ordonnât au ministère. Mais il n'y a nul inconvénient de dire, que quand Dieu voulut se servir de lui, voire même quand il l'eût appelé, lors aussi il le façonna davantage, et le remplit de nouvelles grâces, ou doubla celles que déjà il lui avait données. Il ne faut donc point dire qu'il n'y eût aucun don auparavant en Timothée : mais il se montra lors davantage, quand la charge d'enseigner lui fut imposée".

Sur Eph. 4, Calvin écrit : "Quand des hommes sont appelés par Dieu, des dons sont nécessairement attachés à la charge. Dieu ne confère pas aux hommes le simple nom d'apôtre ou de pasteur ; mais ils sont doués par Dieu des dons sans lesquels ils ne pourraient pas exécuter correctement leur charge. Celui que Dieu a désigné comme apôtre ne porte pas un titre inutile et vide, car l'aptitude et le mandement divins pour accomplir sa charge l'accompagnent". De ces deux extraits, il ressort que, même si l'Eglise réformée ne pouvait pas croire que le rite de l'ordination produisait magiquement et machinalement la grâce, elle croyait toutefois que l'accompagnant, et à cause de l'ordination par Dieu dans la charge du ministère, la grâce de Dieu nécessaire à la charge pouvait y être conférée.

Quoi qu'il en soit, on trouve sans doute l'expression la plus complète des vues de Calvin dans ses prières, par exemple celle qui termine sa conférence sur Mal. 2.9 : "Dieu tout-puissant, puisque tu as daigné nous prendre pour te constituer un sacerdoce, et nous as choisis quand non seulement nous étions de la plus basse condition, mais même profanes et étrangers à toute sainteté, et nous as consacrés à toi-même par ton Saint-Esprit, permets que nous nous offrions à toi comme victimes saintes. O permets que nous puissions nous souvenir de notre charge et de notre appel, et que nous nous consacrions à ton service, et ainsi que nous te présentions nos efforts et nos travaux, pour que ton nom soit vraiment glorifié en nous et qu'il apparaisse réellement que nous avons été greffés dans le Corps de ton Fils unique. Et comme il est le chef et le seul et perpétuel Prêtre, permets que nous devenions des participants à ce sacerdoce par lequel tu as voulu l'honorer, pour qu'il nous prenne comme ses propres associés ; et qu'ainsi ton nom soit perpétuellement glorifié aussi bien par le corps entier que par la Tête" (1). Nous avons ici, en une plénitude et une concision remarquables,

(1) CALVIN, *Lect. CLXXIV.*

la doctrine réformée du saint ministère à l'intérieur de tout le sacerdoce, et la doctrine de l'ordination comme consécration à l'intérieur du Corps.

Quand nous nous tournons vers le XVIIe siècle, le document le plus important est la *Form of Presbyterian Church Government* (1645) de Westminster, qui depuis sa compilation est normative pour le presbytérianisme de langue anglaise. Elle déclare concernant l'ordination :

"Nul ne devrait prendre sur lui la charge de ministre de la parole sans un appel légal. L'ordination doit toujours être continue dans l'Eglise. L'ordination est la mise à part solennelle d'une personne pour quelque charge publique de l'Eglise. Tous les ministres de la parole doivent être ordonnés par imposition des mains et prière avec jeûne par les presbytres-prédicateurs auxquels cela appartient. Il est conforme à la parole de Dieu, et très utile, que ceux qui doivent être ordonnés ministres soient désignés pour telle église particulière ou autre charge ministérielle. Celui qui doit être ordonné ministre doit être dûment qualifié, aussi bien quant à sa vie que pour ses capacités ministérielles, selon les règles de l'apôtre. Il doit être examiné et approuvé par ceux par qui il doit être ordonné. Aucun homme ne doit être ordonné ministre pour une paroisse particulière, si ceux qui appartiennent à cette paroisse peuvent prouver contre lui une juste cause de récusation. L'ordination est un acte du presbytérat. Le pouvoir de prendre des dispositions en vue de l'ordination appartient au presbytérat dans son ensemble... Il est tout à fait nécessaire qu'aucune simple paroisse... n'assume seule pour elle-même tout le pouvoir dans l'ordination... Les presbytres-prédicateurs, de la ville ou des villages avoisinants, réunis en ordre, sont ceux à qui appartient l'imposition des mains, pour ces paroisses, à l'intérieur de leurs limites respectives".

Ceci, comme on peut le voir, est un sommaire de la doctrine et de la procédure indiquées plus haut, mais deux points demandent à être commentés. *Premièrement*, on déclare que "le pouvoir de prendre des dispositions en vue de l'ordination appartient au presbytérat dans son ensemble", cependant seuls les pasteurs imposent les mains. Le principe en est que l'ordination est conférée par les pasteurs du Conseil, agissant d'après la résolution du Conseil dans son ensemble. Il existe une distinction entre l'ordre de juridiction et l'ordre du ministère, exactement comme dans une Session de l'Eglise où le Conseil peut décider juridiquement de donner le baptême, alors que c'est le pasteur qui le célèbre. *Deuxièmement*, les pasteurs "réunis en ordre" (c'est-à-dire, dans le presbytérat) ne peuvent ordonner que "pour ces paroisses à l'intérieur de leurs limites respectives", limites de leur juridiction en tant que Conseil. Pour ordonner pour un dessein plus général, par exemple un professeur ou un missionnaire, il faut l'autorisation de l'Assemblée Générale.

La *Form* de Westminster décrète aussi qu'il faut "au moins trois pasteurs" pour coopérer dans une ordination (1). L'ordination par

(1) Cf. HODGES, *Church and its Polity*, p. 305.

une seule paroisse est rejetée, la forme d'ordination d'un presbytre dans l'Eglise anglicane est considérée "valide en substance", et la forme dans l'Eglise d'Ecosse, "ou n'importe quelle autre Eglise réformée", est acceptée comme valide. Etant donné le sommaire donné plus haut, il n'est pas nécessaire d'ajouter d'autres commentaires, sauf pour dire que la doctrine et la procédure de la *Form of Presbyterian Church Government* de Westminster est à la base des rites d'ordination du Presbytéranisme actuel.

Pour conclure, citons les conclusions d'un groupe d'étude de l'Alliance mondiale presbytérienne, en 1948, sur "*Essentials and Non-Essentials in Church Order*" :

"La christocratie, par quoi l'on entend le règne du Christ, est fondamentale à tout ordre de l'Eglise. La christocratie implique que le Christ ressuscité continue à œuvrer dans l'histoire, parmi toutes les nations et à toutes les époques. La christocratie est servie par ceux qui sont des chrétiens fidèles et dévoués... La continuité de l'ordre de l'Eglise demeure dans la fidélité du Seigneur. L'Eglise, avec tous ses membres est appelée à servir le Seigneur dans le monde. L'Eglise n'existe pas pour elle-même ; la christocratie mène à une Eglise qui est instrumentale, car elle accomplit le dessein du Christ... L'Eglise est le Corps du Christ, la communauté des rachetés, créée et continuellement soutenue par l'éternelle Parole de Dieu, faite chair en Christ, et toujours vitalisée par le Saint-Esprit. L'Eglise est essentiellement une, sainte, catholique et apostolique... L'Eglise n'est pas une société statique mais un organisme vivant et croissant, guidé par l'Esprit du Christ glorifié vers la connaissance de la vérité et de la manière de vivre... Jésus-Christ, la Tête et le Maître de l'Eglise, a ordonné la charge du ministère de la Parole et des Sacrements... C'est un don de Dieu à l'Eglise, jusqu'à la fin de sa rédemption des hommes... Bien que l'on considère la charge du ministère de la Parole et des Sacrements comme une ordonnance divine, les ministres sont choisis par la communauté et sont ordonnés par l'imposition des mains et la prière, par l'autorité du Presbytérat ou son équivalent. En même temps nous reconnaissons que tous les croyants sont prophètes, prêtres et rois, et ces manifestations de l'Esprit ne sont pas réservées à la charge du ministère de la Parole et des Sacrements... Quant au ministère des Presbytres et des Evêques, le Nouveau Testament enseigne l'égalité de ces charges... Donc, à la lumière de ce fait, un épiscopat sacerdotal n'a pas sa place dans la foi et la constitution de l'Eglise réformée et presbytérienne. Néanmoins, il est de plus en plus évident que les exigences de l'ordre, de l'unité, et de la paix de l'Eglise peuvent requérir, en certaines situations nationales, la mise à part de presbytres choisis pour agir comme *Pastores pastorum* mais sans autorité indépendante. En outre, c'est notre opinion que dans les occasions où cela contribuerait à la plus grande efficacité de l'Eglise, en tant que servante du Christ, et à ouvrir la voie vers une plus large unité dans le corps du Christ, les différentes Eglises membres de l'Alliance presbytérienne, suivant les circonstances, peuvent prendre des mesures afin de pourvoir à un épiscopat constitutionnel".

Conclusion

Je crois, avec le Professeur T. F. Torrance, que "le moment est venu pour une vraie réunion des Eglises sur une base biblique et doctrinale et dans une plénitude de foi et d'ordre, dans laquelle aucune Eglise ne sera plus pauvre qu'une autre, mais dans laquelle toutes les Eglises seront enrichies" (1). Ce n'est que par une étude biblique, accompagnée d'un examen complet de l'histoire, qu'une véritable compréhension de la signification et de la portée de l'ordination peut être atteinte.

JOHN M. BARKLEY.

(1) *Royal Priesthood*, p. 108.
(Traduction de Gérard Huni, frère de Taizé)

Episcopalisme et presbytérianisme en Grande-Bretagne

Au moment où la Commission formée des représentants de l'Eglise d'Angleterre, de l'Eglise d'Ecosse, de l'Eglise épiscopale d'Ecosse et de l'Eglise presbytérienne d'Angleterre vient de publier le rapport (1) qui propose aux épiscopaliens et aux presbytériens britanniques d'accéder à la plénitude de la communion sacramentelle, il est opportun de s'arrêter à l'ouvrage que Norman Sykes, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Cambridge, a publié en 1956 sous le titre : *Old Priest and New Presbyter ; Episcopacy and Presbyterianism since the Reformation with especial relation to the Churches of England and Scotland* (2). Préparé par plusieurs travaux d'approche (3), présenté d'abord sous forme de conférences à l'intention des étudiants en théologie des Universités d'Edimbourg et de Birmingham, ce livre qui témoigne d'une riche érudition et d'une sereine objectivité, constitue une mine de renseignements indispensable à ceux qui voudront s'interroger sur les antécédents du projet d'intercommunion élaboré récemment par les théologiens de Grande-Bretagne.

Dans son premier chapitre (intitulé *The Godly Prince and the Godly Bishop*), Sykes examine la nature du gouvernement de l'Eglise anglicane sous le règne d'Elisabeth I. En accord avec l'article 19 des 39 Articles qui définit l'Eglise visible comme la "congrégation des fidèles où la Parole de Dieu est prêchée dans sa pureté et où les sacrements sont administrés correctement, selon l'institution du Christ..." (4), les théologiens élisabéthains, John Whitgift, John Jewel et Richard Hooker en particulier, estimèrent que la forme du ministère n'appartenait pas à l'essence de l'Eglise et que l'épiscopat n'avait pas été établi par le Christ en personne, mais datait de l'âge apostolique. Contrairement aux presbytériens qui affirmaient alors que leur organisation était directement calquée sur l'Ecriture, ils pensaient — au grand

(1) *Relations between Anglican and Presbyterian Churches*, The Saint Andrew Press, Edinburgh 1957, 55 pages. En même temps que l'édition écossaise a paru l'édition anglaise publiée par la *Society for promoting Christian Knowledge*.

(2) Cambridge University Press, Cambridge 1956, 266 + VIII pages.

(3) En mai 1948, l'auteur publiait dans la revue *Theology* un article intitulé "Archbishop Wake and Intercommunion" ; l'été de la même année, il faisait éditer un opuscule qui se présente, lui aussi, comme une étude préliminaire du sujet qu'il vient de traiter dans toute son ampleur : *The Church of England and Non-Episcopal Churches in the Sixteenth and Seventeenth Centuries ; An Essay towards an Historical Interpretation of the Anglican Tradition from Whitgift to Wake*, S. P. C. K., London, 46 pages.

(4) On remarquera la ressemblance de cette définition avec celles de la Confession d'Augsbourg (article 7 : "L'Eglise est la congrégation des saints où l'Evangile est prêché dans sa pureté et où les sacrements sont administrés correctement") et de Calvin (Institution de la Religion chrestienne, livre IV, chapitre 1, 9 : "...partout où nous voyons la Parole de Dieu estre purement preschée et escoutée. les sacremens estre administrés selon l'institution de Christ, là il ne faut douter nullement qu'il n'y ait Eglise").

regret des représentants du futur mouvement d'Oxford — que la Bible ne prescrivait aucun système particulier de gouvernement ecclésiastique.

En vertu de ces prémisses, on peut se demander comment l'Eglise anglicane se comporta envers les Eglises protestantes qui, pour recouvrer l'Evangile, durent renoncer au régime épiscopal. Comme le montre Sykes dans le deuxième chapitre de son ouvrage (*A Parity of Ministers asserted*), elle les considéra comme de vraies Eglises et admit la validité de leurs ministères, se souvenant que, sous le règne sanglant de Marie Tudor, les communautés d'exilés anglais qui s'étaient établies sur le Continent avaient dû, elles aussi, abandonner l'épiscopat. Si elle entretenait ainsi d'excellentes relations avec les presbytériens de l'étranger, l'Eglise d'Angleterre ne manqua pas non plus d'avoir de bons rapports avec l'Eglise d'Ecosse qui, durant les vingt années consécutives à son acceptation de la Réforme, eut un régime mixte combinant des éléments empruntés à l'épiscopalisme et au presbytérianisme. Cette ère de paix devait être troublée en 1572 par Thomas Cartwright, professeur à Cambridge, qui, au nom du puritanisme, publia ses *Admonitions to Parliament*. Après la parution de ce manifeste qui demandait l'abolition du système épiscopal dans l'Eglise d'Angleterre (1), les évêques anglicans se mirent à défendre avec une conviction nouvelle les droits de l'épiscopat ; désireux d'avoir un appui dans leur lutte, ils s'adressèrent aux Eglises réformées du Continent. Zurich et Genève adoptèrent dans ce conflit deux attitudes diamétralement opposées. Tandis que Gwalter et Bullinger donnaient raison aux prélats anglais, Théodore de Bèze, s'écartant de la position que Calvin avait prise en face de l'épiscopat anglican (2), se faisait le défenseur des ministres puritains en révolte contre l'Eglise établie.

L'offensive presbytérienne déclenchée par Cartwright amena la riposte épiscopale que Sykes étudie dans son troisième chapitre (*An Imparity of Ministers defended*). Pour répondre aux attaques des puritains qui estimaient que seul le système presbytérien pouvait s'autoriser de l'Ecriture, les représentants de l'Eglise anglicane, tels que William Laud, Lancelot Andrewes, Henry Hammond et Jeremy Taylor, ne pouvaient plus se contenter de défendre l'épiscopat en invoquant l'antiquité de son origine, comme l'avait fait la génération précédente ; ils en appelèrent, eux aussi, à l'Ecriture et affirmèrent que les évêques tenaient leur autorité *divino jure*. Le régime épiscopal leur apparut ainsi comme une institution apostolique (et non directement domi-

(1) Il est assez piquant de constater que le mouvement qui devait instaurer fermement le presbytérianisme dans l'Eglise d'Ecosse est originaire d'Angleterre.

(2) Cf. les lettres au duc de Somerset (en 1548) et à l'archevêque Cranmer (en 1552 et en 1553). On trouvera le catalogue et le commentaire des textes de Calvin favorables à un épiscopat bien compris dans les travaux de deux théologiens réformés, Jacques Pannier et John T. McNeill. Le premier est l'auteur d'une remarquable étude sur "Calvin et l'épiscopat ; l'épiscopat, élément organique de l'Eglise dans le calvinisme intégral" (14e cahier de la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*), Strasbourg et Paris, 1927. Le second a publié dans *The Presbyterian Tribune* (juin 1942, p. 14 ss.) un article très positif intitulé "Calvin and Episcopacy".

nicale), nécessaire à la "perfection" ou à l' "intégrité" de l'Eglise, du ressort de son *plene esse* plutôt que de son *esse*. Mais, fait digne d'être noté, tout en défendant leur organisation ecclésiastique, les théologiens anglicans ne cessèrent pas de considérer comme des Eglises légitimes les Eglises réformées de l'étranger ; ils admirent la validité de leurs ministères et de leurs sacrements. S'ils pensaient en effet que l'épiscopat devait être maintenu partout où cela pouvait se faire, les défenseurs de l'Eglise établie estimaient aussi qu'en cas de nécessité (situation que connut le protestantisme français (1), on pouvait être réduit à s'en passer, sans que, pour autant, l'Eglise cessât d'exister.

Après avoir relevé et l'affermissement de la défense anglicane de l'épiscopat et la compréhension dont les prélats anglais surent faire preuve envers les Eglises réformées de l'étranger privées d'évêques en raison des circonstances, Sykes expose dans son quatrième chapitre (qui a donné son nom au livre : *Old Priest and New Presbyter*) comment cette "attitude de Janus", propre à l'Eglise d'Angleterre, a pu trouver une expression pratique. Discutant les cas de Pierre de Laune et de César Calandrinus, il montre par l'exemple de ces deux hommes que, jusqu'au milieu du XVIIe siècle, un ministre presbytérien pouvait être reçu et avoir charge d'âmes dans l'Eglise anglicane sans se soumettre à une réordination épiscopale. Ce ne fut qu'en 1662 que l'Acte d'Uniformité (destiné, avec d'autres mesures, à restaurer dans sa forme traditionnelle l'Eglise d'Angleterre dans laquelle le presbytérianisme avait pris pied solidement à l'époque de Cromwell) exigea que quiconque entrerait au service de l'Eglise anglicane devrait avoir été consacré par un évêque et que les ministres presbytériens qui désiraient y conserver leur charge devraient accepter une réordination épiscopale.

Ces exigences furent difficilement comprises des Eglises réformées de l'étranger. Les théologiens anglicans les présentèrent — nous le voyons dans le cinquième chapitre de l'ouvrage de Sykes (*The Parting of the Ways*) — comme des règles propres à leur Eglise, n'impliquant aucun jugement sur la validité des consécrations presbytériennes (2). Tout en s'efforçant de rassurer ainsi les protestants du Continent, les défenseurs de l'épiscopalisme entrèrent en relation avec les tenants britanniques du presbytérianisme, durant la période qui s'étend de la Restauration (1660) à la Révolution (1688), en vue d'élaborer avec eux un régime capable d'unir leurs systèmes respectifs. La base de ces

(1) Cf. notre article "L'Eglise réformée de France, alliée de l'Eglise d'Angleterre dans sa lutte contre les Dissidents", in *Verbum Caro*, N° 31/32, 1954, p. 145 ss.

(2) Il est intéressant de relever ici ce que Claude Grosteste de la Mothe, ministre de la Savoye (Eglise française réformée de Londres) écrivait à ses compatriotes et coreligionnaires sur la pratique de la réordination : "...Il sera évident que la seconde ordination que l'on donne en Angleterre aux ministères étrangères (*sic*), ne suppose point de nullité dans la première,.. Si on joint à cette considération que le ministère étranger a besoin pour parvenir à sa plénitude d'être secouru par l'ordination épiscopale, on suppose seulement que le ministère est imparfait, mais on reconnaît qu'il a toute la vérité et toute l'essence du ministère", *Correspondance Fraternelle de l'Eglise Anglicane avec les autres Eglises Réformées et Etrangères*, La Haye 1705, p. 83, cité par Sykes, p. 123.

discussions fut fournie par l'ouvrage publié en 1641 par l'archevêque James Ussher, *Reduction of Episcopacy unto the Form of Synodical Government received in the Ancient Church*, que les presbytériens conduits par Richard Baxter s'étaient montrés prêts à accepter au retour de Charles II. Ussher proposait : 1. la coopération du pasteur avec certains laïques (*churchwardens* et *sidesmen*) dans l'exercice de la discipline paroissiale ; 2. le rétablissement des évêques suffragants, les *chorepiscopi* de l'Eglise ancienne, en nombre égal à celui des doyennés ruraux ; 3. l'institution de synodes diocésains se réunissant une ou deux fois par an et groupant, sous la présidence de l'évêque, les évêques suffragants et les pasteurs titulaires ; 4. l'institution de synodes provinciaux (pouvant s'unir en un synode national) se réunissant tous les trois ans et groupant, sous la présidence de leurs primats respectifs, les évêques diocésains, les évêques suffragants et les représentants du clergé paroissial. Sauf en Ecosse où Robert Leighton, évêque de Dunblane, puis archevêque de Glasgow, essaya de réaliser un "épiscopat modéré par un presbytère", ces pourparlers entre épiscopaliens et presbytériens n'eurent aucune portée pratique, l'Eglise établie s'étant montrée soucieuse avant tout de restaurer le régime épiscopal aboli en 1643.

L'échec de ces tentatives d'union eut pour résultat d'élargir le fossé qui existait entre épiscopaliens et presbytériens de Grande-Bretagne. Cependant, comme le montre Sykes dans son sixième chapitre ("*The Times of Ignorance*"), les théologiens anglicans faisant une nette différence entre les protestants de l'étranger (qui avaient dû renoncer à l'épiscopat) et les presbytériens anglais (qui l'avaient rejeté), maintinrent d'étroites relations avec les Eglises réformées du Continent dont ils continuèrent à valider les ministères et les sacrements. Sous le règne d'Anne, plusieurs prélats encouragèrent Jablonski, évêque de l'*Unitas Fratrum* (Frères moraves), à négocier l'union des Réformés et des Luthériens du royaume de Prusse sur le fondement d'un épiscopat qui aurait été conféré, au départ, par des évêques anglicans. L'archevêque de Canterbury (de 1716 à 1737), William Wake, qui recommanda l'intercommunion à l'antistès (1) de Zurich, Peter Zeller, encouragea Ostervald à compléter l'œuvre qu'il avait commencée (par l'introduction d'un catéchisme et d'une liturgie) en faisant de l'ordination épiscopale le rite de consécration au ministère pastoral. Mais ce fut sur terrain de mission que la collaboration entre anglicans et protestants continentaux put trouver une expression concrète : dans l'Inde du Sud, la "Société pour l'avancement des connaissances chrétiennes" patronnée par l'Eglise d'Angleterre employa, durant tout le XVIIIe siècle et jusqu'en 1820, des pasteurs luthériens allemands dont elle avait reconnu l'ordination.

(1) Sur le rôle de l'antistès et sur la structure aristocratique des Eglises de la Suisse alémanique au XVIIIe siècle, cf. le tome 1er du grand ouvrage de Paul Wernle : *Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert*, Tübingen 1923, p. 11-21.

Dans son septième chapitre (intitulé : "*Giant Pope*"), Sykes relève que, malgré son opposition aux prétentions papales, l'Eglise anglicane, en vertu de son "attitude de Janus", fut amenée à dialoguer aussi avec Rome qu'elle ne cessa jamais de considérer comme une des "branches" de l'Eglise universelle. John Jewel, évêque de Salisbury, ouvrit ce dialogue en 1559 en affirmant la catholicité de son Eglise et en établissant le catalogue des erreurs qui avaient éloigné la papauté du christianisme primitif. Sous le règne d'Elisabeth I, le catalogue de Jewel alimenta de nombreuses controverses au cours desquelles les théologiens romains, en niant la validité de l'ordination conférée en 1559 à l'archevêque de Canterbury Matthew Parker, invalidèrent les ordinations subséquentes effectuées dans l'Eglise d'Angleterre (1). Sous le règne de Charles I s'esquissèrent quelques projets de réunion entre Rome et Canterbury, parmi lesquels il faut citer celui de Franciscus a Sancta Clara (de son vrai nom : Christopher Davenport) qui, dans un livre intitulé *Paraphrastica Expositio Articulorum Confessionis Anglicanae*, tenta d'harmoniser les différences existant entre l'Eglise d'Angleterre dont il était sorti et celle de Rome dont il était devenu prêtre. Au début du XVIIIe siècle, au moment où il s'entretenait avec les protestants du Continent, l'archevêque Wake entra en correspondance avec deux théologiens gallicans de la Sorbonne, Du Pin et Girardin, qui, blessés par la bulle *Unigenitus* (1713), examinèrent l'idée d'une éventuelle union des Eglises gallicane et anglicane.

Si les prêtres français qui se réfugièrent en Angleterre après la révolution de 1789 favorisèrent une compréhension meilleure entre Canterbury et Rome (car les relations entre l'Eglise anglicane et la papauté s'étaient tendues dans la seconde moitié du XVIIIe siècle), il devait appartenir au mouvement d'Oxford d'ouvrir une perspective nouvelle aux rapports anglo-romains. Newman et ses amis attribuèrent à l'ordination épiscopale un prix jusqu'alors inconnu dans l'anglicanisme : ils firent dépendre d'elle la validité des sacrements. Comme l'expose Sykes dans son huitième et dernier chapitre (*Via Media : A Moderate Imparity*), l'attitude tractarienne ne devait pourtant représenter qu'un extrême au sein de la tradition anglicane. Loin de se détourner des Eglises protestantes, l'Eglise d'Angleterre continua en effet de rechercher le contact avec elles, aussi profonde qu'ait pu être sur elle l'influence du mouvement d'Oxford. La troisième conférence de Lambeth (1888) décida que le fondement de toute réunion des Eglises serait désormais le fameux "quadrilatère" qui reconnaît : 1. l'Ancien et le Nouveau Testament comme la règle de la foi ; 2. le Symbole des Apôtres comme le symbole baptismal, et celui de Nicée comme l'exposé suffisant de la foi ; 3. le baptême et la cène comme les deux sacrements ordonnés par le Christ ; 4. l'épiscopat historique

(1) On sait qu'à la suite des entretiens qui eurent lieu entre Lord Halifax et l'abbé Portal, le pape Léon XIII prononça définitivement la nullité des ordinations anglicanes dans la bulle *Apostolicae Curae* (1896).

comme une institution pouvant être "adaptée localement, dans ses méthodes de gouvernement, aux besoins variés des nations et des peuples appelés par Dieu à l'unité de son Eglise". A la cinquième conférence de Lambeth (1908), les évêques anglicans firent un pas important : ils admirent que les Eglises presbytériennes possédaient les qualifications exigées par les trois premiers articles du "quadrilatère" de 1888.

Entre la conférence de Lambeth de 1930 et celle de 1948, Sykes croit pouvoir distinguer une résurgence du courant tractarien dans le fait que l'Eglise unie de l'Inde du Sud (fondée durant ce laps de temps sur la base de l'épiscopat historique) ne fut pas reconnue par l'Eglise d'Angleterre comme étant suffisamment qualifiée pour entretenir avec elle des relations d'intercommunion. Selon notre auteur, ce refus serait dû au raidissement de certains milieux anglicans qui, s'écartant de la position prise par leur Eglise au cours des derniers siècles, ne se contenteraient plus de l'adoption du régime épiscopal par les Eglises presbytériennes, mais attendraient encore d'elles une certaine conception de l'épiscopat. Aux yeux de Sykes, cette attitude intransigeante constitue un reniement de la tradition anglicane qui a toujours suivi une *via media* entre Rome et Genève. L'Eglise d'Angleterre, en effet, n'a jamais formulé une doctrine de l'épiscopat ; dans ses Articles, dans la Préface de son Ordinal et dans les écrits de ses théologiens les plus représentatifs, elle s'est toujours bornée à affirmer son intention de maintenir le régime épiscopal (comme appartenant au *bene* ou au *plene esse* de l'Eglise et comme marquant la continuité de la chrétienté de l'âge apostolique à nos jours) et à exprimer le vœu que les Eglises presbytériennes le recouvrent, sans jamais vouloir leur imposer une théorie le concernant.

A la fin de son exposé historique, Sykes examine brièvement dans le cadre de son dernier chapitre comment le système épiscopal et le système presbytérien pourraient fusionner. Il montre que les épiscopaliens, revenant à la doctrine de l'épiscopat proposée par saint Cyprien, devraient admettre un épiscopat constitutionnel où l'évêque serait assisté d'un conseil d'ecclésiastiques et de représentants laïques (comme Ussher l'avait proposé en Angleterre et Leighton introduit en Ecosse (1) , tandis que les presbytériens devraient accepter le principe d'une imparité modérée des ministères (qui semble déjà admise dans certaines Eglises protestantes, puisqu'on y trouve des superintendants et des modérateurs). Ces modifications juridictionnelles admises, il faudrait encore, selon l'auteur d'*Old Priest and New Presbyter*, que les Eglises presbytériennes, après avoir fait ordonner leurs nouveaux "épiscopes" (par les ministres qu'elles auraient désignés à cet effet en leur sein et

(1) C'est un système semblable à ceux de Ussher et de Leighton qui est aujourd'hui en usage dans l'Eglise épiscopale des Etats-Unis. Chaque évêque diocésain y est assisté en effet d'un conseil composé ordinairement de quatre prêtres et de quatre laïques.

par les représentants qualifiés des Eglises épiscopales, c'est-à-dire trois évêques), fissent désormais appel à eux pour consacrer leurs pasteurs. Ainsi, estime Sykes, en se faisant des emprunts mutuels et légitimes, l'épiscopalisme et le presbytérianisme pourraient se réconcilier tout en conservant chacun son caractère propre. C'est là ce que pensent aussi les rédacteurs du rapport *Relations between Anglican and Presbyterian Churches* qui se situent, comme il appartient aux ecclésiologues de le montrer, dans la ligne tracée par l'historien de Cambridge.

RICHARD STAUFFER.

Sacrifice et Sacrement

L'auteur de cet article, pasteur congrégationaliste, obtint le doctorat en philosophie de l'Université d'Oxford après avoir exposé une thèse sur les rapports entre la théologie et la politique au XVIIe siècle, résultat de recherches sur le puritanisme à cette époque. Devenu directeur adjoint de l'Institut œcuménique de Bossey et du Centre universitaire d'Etudes œcuméniques, il publia en 1955 une biographie d'Oliver Cromwell sous le titre de The Lord Protector.

La doctrine de la rédemption (1) occupe une place centrale dans la théologie protestante. Bien entendu, il n'est pas question d'évaluer l'importance des doctrines chrétiennes comme on évaluerait le prix des marchandises dans un comptoir commercial. Il y a une unité de la doctrine chrétienne qui doit être saisie dans son intégrité pour rendre pleine justice à l'affirmation de la Bible qu'en Christ, Dieu a réconcilié le monde avec lui-même. Mais les grandes doctrines sont si étroitement en rapport les unes avec les autres que notre interprétation de l'une d'elles influera sur notre attitude envers toutes les autres. Cela ne doit pas cependant nous faire oublier que certaines doctrines sont au centre même de la révélation biblique, tandis que d'autres sont dérivées de cette révélation.

Dans le souci de conserver le message central de la Bible, la Chrétienté évangélique a de tous temps mis l'accent primordial sur l'incarnation-rédemption, moment historique culminant ; c'est là que Dieu touche l'homme dans l'histoire, au point même de notre échec mortel. Ce drame commence avec le dépouillement de la Parole éternelle de

(1) Le terme anglais utilisé ici est "atonement", dont il n'existe pas d'équivalent exact en français. "Atonement" vient de "at-onement", être en unité. Le mot a aussi le sens de réconciliation et d'expiation. Par ses souffrances et sa mort, Jésus a expié nos péchés et réconcilié les hommes avec Dieu. "Atonement" sera chaque fois traduit par rédemption.

Dieu pour prendre forme de serviteur et devenir semblable aux hommes, mais c'est un drame où même cette incarnation ne peut être comprise qu'après connaissance de la victoire remportée sur le péché et sur la mort par Jésus-Christ crucifié et ressuscité. Si Dieu n'avait rien fait pour nous le Vendredi-Saint ou à Pâques, ou si ce qu'il avait fait était sans rapport avec notre situation, tous les autres éléments de la foi chrétienne auraient pour nous encore moins de signification réelle qu'un doctorat de théologie pour un stakhanoviste : le sang du Martyr, Jésus-Christ, est la semence de l'Eglise.

C'est pourquoi une ré-évaluation constante de la doctrine de la rédemption est d'une importance vitale pour l'apologétique chrétienne. Et en considérant l'histoire de l'Eglise, nous pouvons nous rendre compte que l'Eglise, aussi conservatrice qu'elle fût et peu disposée à ré-examiner d'autres questions de doctrine, a cependant été constamment obligée de formuler à nouveau sa compréhension de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ. Nous commençons peut-être aujourd'hui à comprendre ce que nos pères dans la foi étaient moins prêts à admettre : dans chaque formulation de la doctrine, des graines de vérité éternelle doivent être séparées de la paille des idées théologiques. Ce fait a toujours été difficilement accepté par les théologiens ; car, qu'il s'agisse d'Anselme ou d'Horace Bushnell, d'Irénée ou de James Denney, de Pierre Abélard ou de Robert Dale, tous étaient en général trop préoccupés de défendre leurs propres théories pour distinguer ce qui était juste chez leurs adversaires ou ce qui était sujet à caution chez eux-mêmes.

Ceci nous amène à nous poser la question de notre droit à parler de "théories" de la rédemption. L'évêque Aulén dans *Christus Victor* proteste contre l'emploi des termes de "doctrine" et de "théorie" de la rédemption, et préfère parler d' "idée" ou de "motif". Ce que nous entendons par rédemption ne peut être exprimé que par un paradoxe ; c'est un événement insondable dans l'histoire, ou un mystère objectif dans l'éternité, et l'idée même de vouloir formuler une théorie qui exprime tout ce qu'il y a à dire à ce sujet serait présomptueuse :

"We may not know, we cannot tell
What pains He had to bear,
But we believe it was for us
He hung and suffered there" (1).

On ne peut l'expliquer, on ne peut que la décrire, et dans nos descriptions nous sommes obligés de parler en images et en symboles, tout en sachant que, si justes soient-ils, ils ne sont cependant qu'images

(1) Strophe d'un cantique anglais de la Passion :
"Nous ne pouvons savoir, nous ne pouvons dire
Quelles peines il eut à supporter,
Mais nous croyons que ce fut pour nous
Qu'il souffrit sur la croix."

et symboles et devront en définitive être écartés comme tous ceux qui les ont précédés. En interprétant la doctrine, nous sommes toujours en présence d'un dilemne car nous utilisons des processus de pensée faillibles et incomplets pour décrire une action de Dieu dans l'histoire. Or celle-ci ne peut être sujet à analyse et à éclaircissement humains, puisque nous ne pouvons la comprendre que par le don divin de la foi. Lorsque nous élaborons des théories théologiques à propos de la rédemption, nous devons donc prier Dieu qu'il veuille bien utiliser nos images imparfaites pour faire entendre à notre génération sa Parole vivante en Christ, et qu'il éclaire nos images et nos symboles de sa présence vivante.

Dieu se sert de nos images imparfaites pour communiquer sa vérité aux hommes ; si défectueuses que soient nos images pour décrire la rédemption, on ne peut cependant jamais les écarter comme étant absolument dépourvues de valeur. Origène expliqua la doctrine par l'image de Dieu qui, en homme d'affaires ou commerçant habile, fit un marché avec le Diable : la mort et l'âme du Christ pour prix de la rédemption de l'homme — et dans ce contrat le Diable fut trompé car il ne fut pas capable de retenir l'âme du Fils de Dieu. L'idée de cette fraude divine fut très populaire parmi les Pères de l'Eglise byzantine, en partant du principe qu'il leur semblait juste de faire sauter le Grand Imposteur avec son propre pétard. La version la plus exagérée de cette image nous est donnée par saint Grégoire de Nysse : le Diable est un énorme poisson qui happe avec gourmandise l'amorce (l'humanité parfaite de notre Seigneur) que lui tend Dieu pour qu'il s'accroche à l'hameçon de la divinité voilée du Christ. Tout aussi excessive est l'image employée parfois au Moyen-Age dans l'Eglise occidentale : Dieu est un juge qui par vengeance inflige à son Fils les horreurs de la croix pour satisfaire son sens divin de la justice. De telles théories ne nous serviraient guère au XXe siècle dans nos prédications, et l'historien H. M. Gwatkin en a fait l'oraison funèbre en disant que la première image faisait un dieu du Diable, tandis que la seconde faisait un diable de Dieu.

D'autre part, nous serions infiniment pauvres si, avec les images, nous rejetions aussi le sens très profond qu'avaient les Pères grecs de la solidarité de la race humaine : le péché est collectif et le salut apporté par Jésus-Christ a une signification collective et cosmique. Il en serait de même si nous oubliions ce qu'Anselme s'est donné tant de mal à affirmer, à savoir que la réconciliation est un acte objectif du Christ qui sauve à la fois les hommes de leurs péchés et fait triompher la justice de Dieu. Toutes ces images contiennent quelque vérité vitale qui, selon le chanoine Léonard Hodgson, "doit être tissée dans la trame", et on pourrait en trouver maints exemples dans l'histoire de cette doctrine. Mais aucune d'entre elles ne peut prétendre être la doctrine officielle de l'Eglise, car aucune n'est une description complète de ce que Dieu a fait pour notre rédemption en Jésus-Christ.

Dieu pour prendre forme de serviteur et devenir semblable aux hommes, mais c'est un drame où même cette incarnation ne peut être comprise qu'après connaissance de la victoire remportée sur le péché et sur la mort par Jésus-Christ crucifié et ressuscité. Si Dieu n'avait rien fait pour nous le Vendredi-Saint ou à Pâques, ou si ce qu'il avait fait était sans rapport avec notre situation, tous les autres éléments de la foi chrétienne auraient pour nous encore moins de signification réelle qu'un doctorat de théologie pour un stakhanoviste : le sang du Martyr, Jésus-Christ, est la semence de l'Eglise.

C'est pourquoi une ré-évaluation constante de la doctrine de la rédemption est d'une importance vitale pour l'apologétique chrétienne. Et en considérant l'histoire de l'Eglise, nous pouvons nous rendre compte que l'Eglise, aussi conservatrice qu'elle fût et peu disposée à ré-examiner d'autres questions de doctrine, a cependant été constamment obligée de formuler à nouveau sa compréhension de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ. Nous commençons peut-être aujourd'hui à comprendre ce que nos pères dans la foi étaient moins prêts à admettre : dans chaque formulation de la doctrine, des graines de vérité éternelle doivent être séparées de la paille des idées théologiques. Ce fait a toujours été difficilement accepté par les théologiens ; car, qu'il s'agisse d'Anselme ou d'Horace Bushnell, d'Irénée ou de James Denney, de Pierre Abélard ou de Robert Dale, tous étaient en général trop préoccupés de défendre leurs propres théories pour distinguer ce qui était juste chez leurs adversaires ou ce qui était sujet à caution chez eux-mêmes.

Ceci nous amène à nous poser la question de notre droit à parler de "théories" de la rédemption. L'évêque Aulén dans *Christus Victor* proteste contre l'emploi des termes de "doctrine" et de "théorie" de la rédemption, et préfère parler d' "idée" ou de "motif". Ce que nous entendons par rédemption ne peut être exprimé que par un paradoxe ; c'est un événement insondable dans l'histoire, ou un mystère objectif dans l'éternité, et l'idée même de vouloir formuler une théorie qui exprime tout ce qu'il y a à dire à ce sujet serait présomptueuse :

"We may not know, we cannot tell
What pains He had to bear,
But we believe it was for us
He hung and suffered there" (1).

On ne peut l'expliquer, on ne peut que la décrire, et dans nos descriptions nous sommes obligés de parler en images et en symboles, tout en sachant que, si justes soient-ils, ils ne sont cependant qu'images

(1) Strophe d'un cantique anglais de la Passion :
"Nous ne pouvons savoir, nous ne pouvons dire
Quelles peines il eut à supporter,
Mais nous croyons que ce fut pour nous
Qu'il souffrit sur la croix."

et symboles et devront en définitive être écartés comme tous ceux qui les ont précédés. En interprétant la doctrine, nous sommes toujours en présence d'un dilemne car nous utilisons des processus de pensée faillibles et incomplets pour décrire une action de Dieu dans l'histoire. Or celle-ci ne peut être sujet à analyse et à éclaircissement humains, puisque nous ne pouvons la comprendre que par le don divin de la foi. Lorsque nous élaborons des théories théologiques à propos de la rédemption, nous devons donc prier Dieu qu'il veuille bien utiliser nos images imparfaites pour faire entendre à notre génération sa Parole vivante en Christ, et qu'il éclaire nos images et nos symboles de sa présence vivante.

Dieu se sert de nos images imparfaites pour communiquer sa vérité aux hommes ; si défectueuses que soient nos images pour décrire la rédemption, on ne peut cependant jamais les écarter comme étant absolument dépourvues de valeur. Origène expliqua la doctrine par l'image de Dieu qui, en homme d'affaires ou commerçant habile, fit un marché avec le Diable : la mort et l'âme du Christ pour prix de la rédemption de l'homme — et dans ce contrat le Diable fut trompé car il ne fut pas capable de retenir l'âme du Fils de Dieu. L'idée de cette fraude divine fut très populaire parmi les Pères de l'Eglise byzantine, en partant du principe qu'il leur semblait juste de faire sauter le Grand Imposteur avec son propre pétard. La version la plus exagérée de cette image nous est donnée par saint Grégoire de Nysse : le Diable est un énorme poisson qui happe avec gourmandise l'amorce (l'humanité parfaite de notre Seigneur) que lui tend Dieu pour qu'il s'accroche à l'hameçon de la divinité voilée du Christ. Tout aussi excessive est l'image employée parfois au Moyen-Age dans l'Eglise occidentale : Dieu est un juge qui par vengeance inflige à son Fils les horreurs de la croix pour satisfaire son sens divin de la justice. De telles théories ne nous serviraient guère au XXe siècle dans nos prédications, et l'historien H. M. Gwatkin en a fait l'oraison funèbre en disant que la première image faisait un dieu du Diable, tandis que la seconde faisait un diable de Dieu.

D'autre part, nous serions infiniment pauvres si, avec les images, nous rejetions aussi le sens très profond qu'avaient les Pères grecs de la solidarité de la race humaine : le péché est collectif et le salut apporté par Jésus-Christ a une signification collective et cosmique. Il en serait de même si nous oubliions ce qu'Anselme s'est donné tant de mal à affirmer, à savoir que la réconciliation est un acte objectif du Christ qui sauve à la fois les hommes de leurs péchés et fait triompher la justice de Dieu. Toutes ces images contiennent quelque vérité vitale qui, selon le chanoine Léonard Hodgson, "doit être tissée dans la trame", et on pourrait en trouver maints exemples dans l'histoire de cette doctrine. Mais aucune d'entre elles ne peut prétendre être la doctrine officielle de l'Eglise, car aucune n'est une description complète de ce que Dieu a fait pour notre rédemption en Jésus-Christ.

Quand nous essayons donc de faire comprendre aux générations successives la réalité de la rédemption, nous devrions nous méfier des "théories", et plutôt utiliser des "images", tout en reconnaissant qu'elles ne sont qu'images. Les théologiens semblent avoir de plus en plus la même opinion : la révélation divine est donnée dans les actes, plutôt que dans les paroles ; ou bien, la Parole de Dieu s'est manifestée d'une manière suprême dans un acte. Nous sommes dans le domaine de l'action dramatique plutôt que dans celui de la définition et de la formule. Il s'agit donc du culte plutôt que de la pure théologie ; et l'action dramatique dans le culte chrétien est un commentaire indispensable à tout ce que l'Eglise croit concernant ce que Dieu a accompli pour nous en Christ. Cela est singulièrement vrai pour les sacrements, et tout particulièrement en ce qui concerne la sainte Cène, puisqu'elle se situe au cœur même de la communauté. Un anglican, le chanoine Hodgson, déclare à propos de la rédemption : "Bien que les exemples tirés des champs de bataille, des cours d'assises ou d'autres circonstances puissent beaucoup nous aider, c'est toutefois dans le culte que Dieu en Christ est révélé le plus directement à ses disciples". Et c'est un méthodiste, le Dr Vincent Taylor, qui affirme : "Il ne peut y avoir de doctrine moderne satisfaisante de la rédemption qui oublie ou néglige la doctrine de l'eucharistie". Ils ne font que répéter ce qui a été dit, il y a quarante ans, par le congrégationaliste Peter Taylor Forsyth lorsqu'il écrivait que "ce qui élève la cène au-dessus des mystères est la nature éternelle de l'acte spirituel du sacrifice du Christ... Les évangélistes disent que le rite était de manger et de boire le Christ *par le moyen* du pain et du vin. Ceux-ci étaient les éléments que l'on maniait, mais l'on recevait la personne du Christ, sa personne centrée sur l'acte miraculeux de la grâce régénératrice par sa mort". La sainte cène est la proclamation dramatique de ce qui est arrivé, et non seulement de ce qui est arrivé *au* Christ, mais aussi *en* Christ.

Si donc nous trouvons la proclamation de l'acte rédempteur du Christ au centre du sacrement, les protestants devraient être les plus sacramentaux de tous les chrétiens, car Parole et Sacrement déclarent la même chose. Pour citer encore Forsyth : "Dieu s'offre lui-même. Il fait le sacrifice. Il l'a fait en Jésus-Christ, et il le fait toujours. Dans la prière nous allons vers Dieu, dans le sacrement il vient à nous. Le sacrement n'est pas une occasion de nous offrir à Dieu, ni surtout de présenter nous-mêmes le sacrifice du Christ. C'est une occasion pour Dieu de s'offrir en Christ, de se donner de nouveau à nous qui sommes dans son Eglise. A cet égard, vous pouvez voir que le sacrement est plus proche de la prédication que de la prière... *idem effectus verbi et ritus.* La Parole et le rite font la même chose". Mais les protestants doivent admettre qu'ils ont souvent élevé la Parole au-dessus du Sacrement, et que les sacrements sont souvent devenus de simples accessoires du culte. Un écrivain anglo-catholique contemporain, le professeur H. A. Hodges, déclare avec raison qu'en dépit de toutes les aberrations dont ont pu se charger les théories catholiques de la rédem-

tion, elles étaient toujours sous le contrôle d'un usage régulier des sacrements ; mais "là où l'eucharistie a été négligée ou qu'une doctrine minimisante était prédominante, la doctrine de la rédemption aussi est devenue maigre, déformée et souvent trompeuse".

Pourtant, nous ne sommes pas absolument convaincus que la doctrine catholique des sacrements ait toujours été centrée sur la rédemption. On n'a jamais pu l'exclure totalement certes, mais j'ai l'impression que parfois elle a cédé le pas à la doctrine de l'incarnation. Et il me semble qu'au moment où la foi et la piété sont concentrées sur le fait que Jésus a revêtu la chair humaine, et non pas sur ce qui est arrivé à cette chair et ce que Dieu a fait par cette chair, les éléments eux-mêmes deviennent plus importants que ce qui en est fait dans le sacrement. Pour le protestant, le miracle de la grâce dans la sainte cène n'est pas un changement de nature du pain et du vin, mais le fait que le pain est *rompu* comme le corps du Christ a été rompu, et que le vin est *versé* comme son sang a été versé, et que tout cela est donné par Dieu aux hommes pour qu'ils reçoivent le sacrifice du Christ. La présence réelle du Christ dans le sacrement est rendue possible par cet acte de Dieu en Christ. Il fut accompli une fois pour toutes par lui sur la croix ; mais il est re-présenté par lui à l'Eglise dans un acte, il est placé au milieu des fidèles de nouveau en un acte et, les faisant devenir ses contemporains par la foi, le sacrifice est offert à l'Eglise dans un acte.

Ce drame sacré, qu'il nous a commandé d'actualiser, proclame dans tous les siècles, par la propre action du Seigneur, la signification de sa mort là où des mots ne suffisent plus, et à la table sainte il est révélé dans toute sa puissance ressuscitée et rédemptrice. Nous acceptons ce sacrifice de lui-même, cet acte rédempteur, pour que nous puissions porter dans nos corps la mort de Jésus "afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans notre corps" (II Cor. 4.10). La signification de la rédemption devient réalité pour nous, non seulement dans la fraction du pain et la distribution du vin, mais encore dans la réponse active de notre foi qui nous aide à accepter non seulement le pain et le vin, mais aussi son corps brisé et la libation de son sang. Le sujet de la rédemption et du sacrement est le même : la déclaration de la victoire remportée sur le péché et sur la mort par le Christ pour son peuple. Et quand nous prenons le pain rompu et le vin versé, nous déclarons dans un acte analogue que sa mort est notre mort, pour que sa vie rédemptrice puisse être la nôtre par le pouvoir de sa résurrection. Sacrifice et Sacrement sont liés pour toujours ; car bien que les disciples sur le chemin d'Emmaüs, le soir de Pâques, aient entendu expliquer pourquoi le Christ avait dû souffrir, ce n'est que lorsqu'il prit le pain et, après avoir rendu grâces, le rompit et le leur donna, que "leurs yeux s'ouvrirent et qu'ils le reconnurent".

ROBERT S. PAUL.

Situation du sacerdoce universel et du ministère pastoral.

L'article "La vie pastorale" de J.-J. von Allmen, dans Verbum Caro *N° 40, fera mieux qu'aucun autre texte la synthèse d'une saine pensée réformée sur le ministère. Il fut écrit cependant pour des pasteurs, et si de nombreux laïcs en ont fait leur profit, il n'est peut-être pas inutile de redonner une doctrine du ministère en un schéma très simple, qui puisse structurer la pensée de qui n'a pas le temps d'une plus longue étude. Il est aujourd'hui nécessaire que les laïcs soient très précisément enseignés sur le ministère pastoral pour ne pas se laisser convaincre par des opinions nouvelles qui risquent de nous éloigner à la fois de la Réforme et des autres Eglises traditionnelles. Ce petit catéchisme schématique ne prétend pas être une suite de vérités infaillibles ; il ne veut être rien d'autre qu'un résumé pour clarifier la pensée et pour stimuler la prière,* (1).

***

Le Christ : Prophète, Prêtre et Roi.

1) Il n'y a qu'un seul Bon Pasteur ou Berger, le Seigneur Jésus-Christ. Il conduit son troupeau, l'Eglise, avec parfaite intelligence et sûreté. Il connaît chacun de ceux qui lui appartiennent et veut les amener tous à son Royaume sans en perdre aucun.

2) Le Christ, grand Pasteur, Evêque ou Gardien de nos vies, est, comme son titre l'indique, celui auquel le Père a donné l'onction parfaite (*chrisma*), celui qu'il a marqué de son sceau dans le baptême au Jourdain. Or, ceux qui recevaient l'onction, dans l'Ancienne Alliance, étaient les prophètes, les prêtres et les rois.

3) Le Christ a reçu l'onction prophétique, sacerdotale et royale ; il possède la plénitude du pouvoir de Dieu sur son peuple, il est le parfait et dernier successeur de Moïse, d'Aaron et de David.

4) Le Christ est prophète : il nous a donné la Parole de Dieu contenue dans l'Evangile ; par le Saint-Esprit, il nous conduit dans la vérité toute entière.

5) Le Christ est prêtre : il est mort pour nous sur la croix, offrant au Père le parfait sacrifice et l'intercession efficace qui devaient nous

(1) Ces "notes brèves" sont données sous forme indicatives ; certaines devraient l'être sous forme optative, car ces descriptions ne correspondent pas toujours à l'Eglise telle qu'elle est aujourd'hui ; toutefois nous avons pensé devoir garder la forme indicative, car elle manifeste la vérité qui se maintient dans l'Eglise à travers les siècles, malgré les variations théologiques. Nous avons omis les références bibliques pour ne pas alourdir le texte ; on saura retrouver les fondements scripturaires de ces notes malgré cette omission volontaire.

sauver pour toujours ; il présente éternellement dans le ciel ce qu'il a fait une fois pour toute, et sa présence auprès du Père est une vivante intercession pour nous.

6) Le Christ est roi : il est ressuscité, il est monté au ciel, il siège en Seigneur de l'Eglise et du monde ; par sa puissance, il dirige toutes choses, dans l'unité avec le Père et le Saint-Esprit.

Le sacerdoce royal et prophétique de l'Eglise.

7) Le Christ a constitué les fidèles en Eglise : elle est son Corps et son Epouse, à la fois l'instrument et la collaboratrice de l'œuvre rédemptrice qu'il poursuit sur la terre jusqu'à son retour.

8) Le Christ a voulu que l'Eglise participe à son triple ministère pour continuer son action : l'Eglise est un sacerdoce royal et prophétique.

9) L'Eglise est un sacerdoce saint en vue d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ : l'Eglise a un ministère de louange et d'intercession qu'elle exerce dans sa liturgie.

10) L'Eglise est une communauté prophétique pour proclamer les louanges de Celui qui nous a appelés des ténèbres à son admirable lumière : l'Eglise a un ministère de prédication et d'enseignement qu'elle accomplit dans son culte, son catéchisme et sa théologie.

11) L'Eglise est un peuple royal ayant au milieu des nations une belle conduite afin de les amener à glorifier Dieu, au jour de sa Visite : l'Eglise a un ministère de rayonnement victorieux et joyeux ; elle ne fait pas une leçon de morale au monde, elle démontre plutôt par son existence la puissance du Ressuscité qui peut seul donner la paix.

12) Il n'y a pas un ordre nécessaire ou une hiérarchie entre les trois fonctions de prophète, de prêtre et de roi ; ce dernier ordre est historique dans la vie du Christ ; l'Eglise est plutôt désignée comme un sacerdoce royal qui proclame les louanges de Dieu (prophétique).

Le sacerdoce royal et prophétique des baptisés.

13) Par le baptême d'eau et d'Esprit, tout chrétien devient membre du sacerdoce royal et prophétique de l'Eglise ; il est un laïc, il appartient à la race élue, à la nation sainte, au peuple acquis (laïc vient de *laos* = peuple) ; la sainte cène fortifie son appartenance au Christ et à l'Eglise. (1)

14) Le laïc participe au sacerdoce du Christ et de l'Eglise par la prière personnelle et communautaire : il offre à Dieu ses louanges et il intercède pour tous les hommes.

(1) Si l'on préfère, le titre de "laïc" peut être remplacé par celui de "fidèle".

15) Le laïc participe au ministère prophétique du Christ et de l'Eglise par le témoignage de sa parole : il rapporte à son prochain la vérité du Christ et il lui fait connaître les conséquences de cette vérité dans la vie.

16) Le laïc participe au ministère royal du Christ et de l'Eglise par le rayonnement de sa vie : par l'amour fraternel qu'il porte à tout homme, il est un signe de la victoire du Ressuscité sur les puissances du mal.

17) Par l'enseignement de l'Eglise, le catéchisme, le laïc baptisé apprend à connaître la vérité chrétienne et le service auquel il est appelé : ce sacerdoce royal et prophétique du Christ et de l'Eglise dans lequel le baptême d'eau et d'Esprit l'a fait entrer.

18) Par la sainte cène, à laquelle il est admis lorsqu'il discerne le Corps du Seigneur, il revit le mystère de son incorporation au Christ et de sa consécration au sacerdoce royal et prophétique ; ainsi se fortifie son attachement au Christ et à l'Eglise, puisqu'il reçoit en nourriture le Corps du Christ.

Le service des laïcs consacrés par la confirmation.

19) La confirmation est une consécration des baptisés à un service disponible du Christ dans son Eglise.

20) Le baptême d'eau et d'Esprit consacre au sacerdoce royal et prophétique du Christ et de l'Eglise *dans le monde* et pour le salut des hommes ; la confirmation consacre au service *dans l'Eglise* et pour la sanctification des fidèles, la construction du Corps du Christ.

21) Selon sa participation au sacerdoce du Christ et de l'Eglise, le laïc confirmé est disponible et consacré pour un service liturgique ; il sera appelé à remplir une fonction dans le culte : accueillir les fidèles à l'église, lire la Bible devant la communauté, prononcer les intercessions au nom de tous, apporter les offrandes... (1)

22) Selon sa participation au ministère prophétique du Christ et de l'Eglise, le laïc confirmé est disponible et consacré pour une fonction catéchétique ; il sera appelé à enseigner la Bible et le catéchisme aux enfants, à diriger des groupes d'études paroissiaux, des mouvements de jeunesse...

23) Selon sa participation au ministère royal du Christ et de l'Eglise, le laïc confirmé est disponible et consacré pour une fonction

(1) Le laïc confirmé participe ainsi à des fonctions de l'Eglise ancienne, adaptées : les fonctions de portier, de lecteur et d'acolythe.

d'assistance et de visite ; il sera appelé à s'occuper des fidèles dans le besoin, à visiter les malades, à pratiquer la cure d'âme sous la direction de son pasteur... (1).

Le ministère pastoral.

24) En donnant et en établissant des ministres consacrés, le Seigneur organise le sacerdoce royal et prophétique de l'Eglise dans le monde, il dirige l'œuvre du ministère en vue de la construction du Corps du Christ, sacerdoce et ministère accomplis par tous les fidèles ensemble.

25) Le ministère pastoral dans l'Eglise est essentiellement le ministère de la Parole, des sacrements et de l'autorité ; c'est le signe visible de l'amour du Christ, Bon Berger, pour son troupeau, l'Eglise : il la nourrit par sa Parole et son Corps, il la conduit au Royaume éternel.

26) Le ministère pastoral s'est diversement organisé dans l'histoire de l'Eglise, sous la conduite de l'Esprit saint et selon les exigences de l'actualité ; ceux que l'on appelle aujourd'hui "pasteurs" exercent le ministère pastoral à l'échelon de la paroisse, dans une communauté, une œuvre ... ; les évêques exercent ce même ministère à l'échelon de l'Eglise locale ou régionale, comprenant plusieurs paroisses, communautés, œuvres...

27) Le caractère spécifique du pasteur est d'être un berger auquel est confié un troupeau : il le nourrit par la Parole et les sacrements, il le conduit au Royaume avec amour et autorité.

28) L'évêque est le pasteur d'une Eglise locale ou régionale, dans une cité ou une région groupant plusieurs paroisses ; il représente l'unité des paroisses entre elles et leur unité avec l'Eglise universelle.

29) Le pasteur est le ministre du Christ-Prophète : il prêche et enseigne la Parole de Dieu. S'il a les charismes de l'étude et de l'enseignement théologiques, il peut devenir professeur de théologie, docteur de l'Eglise, il est alors à la fois pasteur et docteur.

30) Le pasteur est le ministre du Christ-Prêtre : il célèbre la sainte cène en rappelant devant le Père l'unique et parfait sacrifice du Christ, et il intercède pour la sanctification de toute son Eglise et de chaque fidèle.

31) Le pasteur est le ministre du Christ-Roi : il incorpore de nouveaux fidèles au Corps du Christ par le baptême, les associant au sacerdoce royal et prophétique ; il consacre des serviteurs de l'Eglise

(1) Le laïc confirmé participe ainsi, dans un sens renouvelé, à l'exorcistat de l'Eglise ancienne.

par la confirmation ; il combat contre le péché et contre le mal par l'absolution et l'imposition des mains aux malades ; il bénit le mariage et toute situation humaine en vue de sa sanctification ; il partage les dons de l'Esprit qu'il a reçu, en imposant les mains aux nouveaux pasteurs, avec ses collègues, sous la conduite de l'évêque représentant l'unité de l'Eglise ; comme ministre du Christ-Roi le pasteur exerce encore l'autorité du berger qui conduit son troupeau avec amour et discipline ; il est directeur spirituel par excellence.

32) Le ministère pastoral dans l'Eglise est assisté par les diacres : des laïcs sont consacrés diacres pour assister le pasteur ou l'évêque dans sa charge ; ils peuvent exercer un métier à côté de ce ministère ; celui-ci leur est accordé après reconnaissance des dons de l'Esprit qu'ils ont reçus. Le diacre peut assister le pasteur dans la prédication, dans la célébration du baptême, dans la distribution de la communion, dans la direction spirituelle et pratique de l'Eglise, et dans toute autre charge pour laquelle il recevra délégation. Les diacres sont des conseillers presbytéraux (les conseillers du presbytre ou pasteur). Ceux qu'on appelle aujourd'hui "conseillers presbytéraux " ou "anciens" ont le ministère diaconal.

33) La consécration d'un pasteur est l'acte par lequel un chrétien est marqué du caractère de berger ; elle est *une prière* au Saint-Esprit qui accorde les dons nécessaires au ministère ; elle est *une légitimation*: l'imposition des mains est le signe que ces dons de l'Esprit sont réellement accordés sur la demande précise de l'Eglise ; elle est *une dédicace*, une offrande à Dieu d'un nouveau serviteur ; elle est *un engendrement*, une transmission de vie et de puissance, la vie et la puissance de l'Esprit, données de génération en génération par les ministres aux nouveaux ministres (1) : ainsi, seuls les pasteurs peuvent participer à l'imposition des mains aux nouveaux pasteurs.

34) La consécration d'un diacre est l'acte par lequel un chrétien est marqué du caractère d'assistant au ministère pastoral ; elle est aussi prière, légitimation, dédicace et engendrement, selon l'intention précise de consacrer un diacre, assistant au ministère pastoral.

35) La consécration d'un évêque est l'acte par lequel un pasteur est *désigné* comme chef d'une Eglise locale ou régionale et *béni* pour exercer cette charge ; la consécration d'un évêque est aussi prière, légitimation, dédicace et engendrement ; l'évêque ne reçoit pas un *nouveau* ministère pastoral : sa charge pastorale reçoit une plus grande extension territoriale et une plus grande responsabilité œcuménique ; l'évêque devient un pasteur de pasteurs et un signe de l'unité des Eglises entre elles : c'est la raison pour laquelle il est consacré par d'autres évêques et préside aux consécrations des nouveaux ministres.

(1) Cf. J.-J. von Allmen, "La vie pastorale", *Verbum Caro*, N° 40, p. 187-189.

36) La consécration a un caractère définitif ; le ministre de l'Eglise s'engage à être pasteur, diacre ou évêque jusqu'au retour de Jésus-Christ, qu'il a mission de préparer. Seule une autorité synodale ou œcuménique pourrait le relever de sa charge pour une raison grave. Il est appelé à conduire l'Eglise jusqu'au Royaume.

⁂

Saint Paul et les ministères.

Saint Paul a donné des listes de dons et de ministères qui décrivent la vie et l'organisation de l'Eglise primitive (Rom. 12. 6-8 ; I Cor. 12. 4-11, 27-30 ; Eph. 4. 11-12). Ces listes ne sont pas exhaustives et peuvent s'allonger selon ce que l'Esprit inspire à l'Eglise. Il semble cependant qu'il y ait pour saint Paul trois ministères fondamentaux, apparus successivement dans l'Eglise et continuant à l'édifier : les apôtres, les prophètes, les docteurs.

Les apôtres ont posé les fondements de l'Eglise par l'évangélisation et ils ont assuré son unité par leur autorité : aujourd'hui l'apostolat fonde encore de nouvelles Eglises et les maintient toutes dans l'unité ; mis à part ce qui constituait le caractère unique des apôtres institués par le Christ, le ministère apostolique se retrouve dans l'Eglise sous la forme du ministère épiscopal, ordonné à l'extension de l'Eglise par l'évangélisation et à son unité par l'exercice de l'autorité.

Les prophètes ont proclamé la Parole de Dieu dans les Eglises fondées par les apôtres, annonçant la venue du Royaume et le retour du Christ : aujourd'hui la prophétie, ou prédication de la Parole de Dieu, conduit l'Eglise à une rencontre vivante avec son Seigneur et la prépare à l'accueillir au dernier jour ; le ministère prophétique, nous l'avons vu, se retrouve dans l'Eglise sous la forme du ministère pastoral en tant qu'il est un ministère de la Parole.

Les docteurs ont assuré, par leur enseignement catéchétique et dogmatique, la continuité de la foi à travers la prédication des prophètes, dans les Eglises fondées par les apôtres : aujourd'hui l'enseignement doctrinal, le catéchisme et la théologie, organise la pensée de l'Eglise, afin que la vérité puisse être transmise et la prédication maintenue dans l'unité de la Révélation ; le ministère doctoral, nous l'avons vu, se retrouve dans l'Eglise sous la forme du ministère pastoral en tant qu'il est un ministère doctrinal, catéchétique et théologique. Les professeurs de théologie sont des pasteurs qui ont un charisme spécial pour l'étude et l'enseignement théologiques. Ce charisme, d'ailleurs, peut être accordé à des laïcs.

Tous les autres dons indiqués par saint Paul trouvent leur insertion dans le sacerdoce royal et prophétique, le service des laïcs, le ministère pastoral, diaconal ou épiscopal, tels que nous les avons décrits : gou-

verner, présider et discerner les esprits, appartiennent au ministère pastoral ou épiscopal ; servir, assister, exercer la charité et la miséricorde, appartiennent plus particulièrement au ministère diaconal et au service laïque. Les miracles, les guérisons, les langues et l'interprétation, sont des dons que fait le Saint-Esprit à qui il veut, en dehors des cadres du ministère ; toutefois, la pratique régulière de l'imposition des mains aux malades par les pasteurs est une prière pour que le Seigneur intervienne miraculeusement dans son Eglise, et un signe qu'il le fait, selon sa volonté.

Dans les épîtres pastorales, comme ailleurs dans le Nouveau Testament, nous rencontrons les titres de "*presbytre*" (sens étymologique : "ancien" ; le mot a donné "prêtre" en français ; traduction : "pasteur") d' "*épiscope*" (sens étymologique : "surveillant" ; le mot a donné "évêque" en français ; traduction : "évêque") et de "*diacre*".

Le titre de presbytre indique un état ou une dignité. La coutume d'avoir un collège de presbytres à la tête de la communauté est héritée de l'ancien Israël et du Judaïsme. Dans le Nouveau Testament, le titre d' "épiscope" est équivalent de celui de "presbytre". Toutefois, il désigne non un état mais une fonction. Il est probable que les presbytres étaient appelés à exercer, peut-être à tour de rôle, les fonctions d'épiscope, assistés par les diacres. Dans l'Eglise primitive, les apôtres exerçaient un ministère d'autorité et d'unité parmi plusieurs Eglises locales, elles-mêmes gouvernées en leur absence par un collège de presbytres-épiscopes. Les apôtres se donnèrent parfois des représentants pour assumer ce ministère d'autorité et d'unité : Paul désigna Timothée et Tite. A la mort des apôtres et de leurs représentants, les collèges de presbytres ont dû accepter qu'un des leurs devienne l'épiscope qui continuerait l'œuvre d'autorité et d'unité exercée autrefois par les apôtres.

De ces brèves remarques, on peut tirer les conséquences suivantes pour le ministère dans l'Eglise :

a) le ministère presbytéral ou pastoral est *un état* reconnu par l'Eglise et sanctionné par l'imposition des mains, il est *une fonction* accomplie pour l'édification de l'Eglise : proclamation de la Parole, administration des sacrements et exercice de la discipline.

b) dans une Eglise locale ou régionale, les pasteurs forment un collège où tous sont égaux ; ils désignent l'un d'entre eux pour assumer la fonction épiscopale, le ministère apostolique de l'autorité et de l'unité.

c) les diacres sont associés, comme assistants, au ministère pastoral et épiscopal.

MAX THURIAN,
frère de Taizé.

L'abbé Couturier, apôtre de l'unité chrétienne.

Dans un très beau livre (1), le Père Maurice Villain, S. M., nous fait pénétrer l'être intime de l'abbé Couturier. Dans ces pages toutes remplies d'amour filial, de reconnaissance pour celui qui lui a fait découvrir l'œcuménisme et ses véritables dimensions, nous rencontrons à notre tour, à chaque page, l'homme de Dieu, l'homme de prière. Maintenant que l'ère des premiers tâtonnements du travail pour l'unité est dépassée, que nous voyons les vrais problèmes, que nous connaissons les espoirs et les limites de ce labeur, nous comprenons mieux que, s'il n'est pas étayé, soutenu par une ardente prière, il lui manque la chose essentielle. La prière faisait partie intégrante de l'action de l'abbé, à laquelle il liait intensément l'acte liturgique. Chaque fois qu'il célébrait la messe, sa prière s'élargissait aux dimensions de la chrétienté tout entière et ce n'est pas sans émotion que l'on relit les textes qu'il présentait à l'autel.

Un des traits dominants de l'abbé Couturier était son don de compréhension des autres ; sans jamais s'écarter de l'enseignement de son Eglise, il saisissait la pensée de son interlocuteur, le contexte ecclésial dans lequel il vivait. Ses voyages lui avaient facilité l'ouverture au monde anglican et luthérien ; en France et en Suisse ses contacts avec les réformés étaient fréquents, et il connaissait bien les milieux orthodoxes qu'il avait appris à pénétrer au travers de l'émigration russe.

A côté de la figure centrale de ce pionnier de l'unité, c'est tout le travail œcuménique qui est évoqué. Il connaissait bien les positions de chacun et la conception que chaque groupe se fait de l'unité à venir. Il savait les difficultés que cela entraîne pour quiconque veut vouer sa vie à la cause du rassemblement des chrétiens. Fidèle au dogme romain, il pouvait formuler cette belle prière : "Ma prière de pécheur, c'est ta prière à toi, et ta prière c'est mon unique apaisement. Quand ? Comment se fera l'unité ? Quels sont les obstacles à vaincre ? C'est ton affaire ; ma foi ne peut rien me commander de plus que de prier avec toi, en toi, pour qu'arrive ton unité, celle que tu n'as cessé de vouloir, celle que tu poursuis, que tu prépares, celle que tu aurais réalisée depuis longtemps déjà si tous, tous et moi avaient été de cristal...". Il affirmait que le problème de l'unité ne se pose pas seulement en terme de "retour", ni uniquement par un processus de conversions individuelles. C'est au-dessus de la controverse, en faisant sauter nos préjugés séculaires et tenaces, dans la charité et la compréhension de tous que Dieu nous donnera ce qui est humainement impossible à réaliser sans l'humiliation et la demande mutuelle de pardon. "L'unité ne se fera pas par le triomphe d'une Eglise, pas même de l'Eglise-Mère, mais le triomphe de l'Amour du Christ".

Loin de se complaire dans un faux irénisme, l'abbé Couturier a été un des promoteurs des réunions interconfessionnelles qui abordèrent les thèses théologiques les plus controversées. Attentif aux travaux du Conseil et des assemblées œcuméniques, il saluait en elles l'espoir d'un immense "concile œcuménique" et c'est bien souvent qu'il entrait en relation avec les représentants autorisés du Mouvement œcuménique.

Dans ces pages toutes imprégnées de vénération pour son maître, le P. Villain a pieusement retracé la carrière de ce pionnier de l'Unité. Cette œuvre contribuera certainement à faire tomber bien des préjugés que l'on nourrit encore en certains milieux à l'égard des catholiques œcuméniques.

VERBUM CARO.

(1) MAURICE VILLAIN, *L'Abbé Couturier, Apôtre de l'Unité chrétienne*, Casterman, Tournai - Paris 1957 (Eglise vivante), 376 pages.

Bibliographie

Bible

W. CORSWANT, *Dictionnaire d'archéologie biblique,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1956, 324 pages.

Comme le note André Parrot dans sa préface, le professeur Corswant a essayé d'accrocher les textes à la réalité des faits, des lieux et des hommes. C'est dire que tous ceux qui, à quelque titre que ce soit, s'intéressent à l'antiquité orientale, milieu dans lequel se sont formés la mentalité et la civilisation judaïques et dont est sorti le christianisme, trouveront dans ce volume une magnifique source de renseignements. Quoique l'auteur ait voulu faire de son livre une œuvre de vulgarisation, il est cependant un excellent complément au *Vocabulaire biblique,* paru en 1955, et il vient combler une lacune.

Ce volume est particulièrement utile pour faire ressortir l'unité de la Bible, Ancien Testament et Nouveau Testament, le passage de la Synagogue à l'Eglise. Ce Dictionnaire est aussi en quelque sorte une "suite" au *Vocabulaire.* Prenons par exemple le terme "Synagogue" : nous en suivons l'histoire, le culte qui s'y déroule, etc. ; l'article se termine par l'affirmation que le culte chrétien est issu de celui de la Synagogue. Le *Vocabulaire,* lui, part du terme "Eglise", nous décrit son histoire, son unité et sa prolongation eschatologique. Pour le baptême, si le *Dictionnaire* en parle du point de vue historique, de sa pratique (ablutions et purifications dans l'Ancien Testament, baptême de Jean et baptême chrétien), le *Vocabulaire,* lui, s'attache plus particulièrement à la signification théologique du sacrement baptismal. Même constatation pour le mariage, dont le *Dictionnaire,* partant de la notion de mariage-négociation, retrace l'histoire et les cérémonies ; le *Vocabulaire* aboutit à la sanctification de l'union conjugale et au mariage reflet des liens qui unissent le Christ à l'Eglise. Chaque nouvel exemple prouverait le profit que le chrétien trouvera à consulter souvent ce beau volume.

J.-P. B.

MARTIN NOTH, *Gesammelte Studien zum Alten Testament,* Kaiser, Munich 1957 (Theologische Bücherei 6), 306 pages.

On peut être reconnaissant au Professeur Wolf et aux éditions Kaiser pour la collection *Theologische Bücherei* qui nous a donné les premières œuvres de Bonhoeffer et plusieurs autres recherches importantes et qui nous apporte maintenant une série d'études de Martin Noth, professeur d'Ancien Testament, autrefois à Koenigsberg, actuellement à Bonn. Toutes ces études sont épuisées ou très difficiles à trouver. Ce livre contient : Les lois dans le Pentateuque ; Conclure une alliance dans l'Ancien Testament à la lumière d'un texte de Mari ; "Tous ceux qui se réclament de la pratique de la loi encourent une malédiction" ; Jérusalem et la tradition israélite ; Dieu, roi et peuple dans l'Ancien Testament ; Histoire et Parole de Dieu dans l'Ancien Testament ; La compréhension de l'histoire dans l'apocalypse de l'Ancien Testament ; "Les saints du Très-Haut". Partout cette objectivité extraordinaire, même quand on n'est pas

limité au seul point de vue historique comme Noth. Celui qui veut être pris au sérieux dans une recherche d'Ancien Testament doit se mettre à l'école de cet esprit. Ici objectivité et amour de l'Ecriture ne font qu'un.

W. W.

CLAUS WESTERMANN, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Vandenhoeck et Ruprecht, Goettingen 1954, 129 pages.

Dans ce livre, Westermann continue la réaction (amorcée par Kraus dans son livre "Le royaume de Dieu dans l'Ancien Testament") contre l'interprétation des psaumes à partir du culte israélite, interprétation prônée par Gunkel, Mowinckel, Hooke, Weiser, Engnell, Widengren et Bentzen. D'abord il entreprend une nouvelle classification des familles de psaumes, en éliminant les termes *Hymnus* et *Danklied* (chant d'action de grâces) utilisés par Gunkel. Il les remplace par "louange descriptive" (*beschreibend*) et "louange proclamante" (*berichtend*) ou "confessante" (*bekennend*). Westermann montre que c'est un anachronisme de parler pour les psaumes d' "action de grâces" (*Dank*) et donc de *Danklied* dans leur classification (p. 16-20). Le rapport qui joue ici, ce n'est pas celui de nos mots "demander" et "remercier", mais plutôt de la supplication et de la louange. L'action de grâces n'est qu'un aspect tardif de la louange. « Dans la louange, celui qu'on loue est élevé (*magnificare*), dans l'action de grâces, celui qu'on remercie, reste à sa place... La louange a besoin d'un auditoire, l'action de grâces, par contre, n'a besoin de personne d'autre que de celui qui remercie et de celui qui est remercié... Qu'est-ce qui a conduit à cette dissociation de l'action de grâces et de la louange ? L'action de grâces présuppose que la communauté n'est plus une chose qui passe avant tout et qui va de soi... » (p. 18). L'hébreu ancien n'a même pas le mot qui exprime l'acte de remercier. « Chaque fois que l'homme qui prie dans les psaumes dit : "Je veux louer le Seigneur...", il n'entend pas : "Je veux être reconnaissant à Dieu", mais : "Je veux répondre à ce qu'il a fait pour moi » (p. 19).

Ainsi, Westermann arrive à une nouvelle classification des psaumes dans les termes suivants : 1) psaumes de demande ou de lamentation du peuple (*Bittpsalm, Klagepsalm*), 2) psaumes de demande ou de lamentation individuelle, 3) psaumes de louange proclamante du peuple (auxquels appartiennent dans un certain sens les chants de victoire et les psaumes d'épiphanie), 4) psaumes de louange proclamante individuelle et 5) psaumes de louange descriptive. Il faut ajouter les "psaumes impératifs" et "le chant de louange eschatologique". Par contre, les "chants d'intronisation" (*Thronhesteigungslieder*), qui pour Mowinckel forment un tiers du psautier, se répartissent sur les différents groupes et ne forment pas une famille à part.

Cette classification est élaborée avec netteté et confirmée par d'excellents croquis schématiques. Ce qu'il y a d'insatisfaisant dans ce travail, c'est que les termes "culte" et "liturgie" restent absolument dans le vague. Lequel des deux termes est-il subordonné à l'autre ? Ce manque de précision est regrettable, car Westermann veut justement montrer que la relation entre les psaumes et le culte n'est pas aussi directe que l'a pensé jusqu'ici la recherche moderne. Le "*Sitz im Leben des Volkes*", le

point d'insertion des psaumes dans la vie du peuple n'est pas le culte, mais simplement la louange spontanée. Westermann refuse qu'on attribue avec trop de hâte et d'assurance tel psaume à la liturgie de telle fête. Or, de cette façon, il approche dangereusement d'une distinction purement psychologique des psaumes. Il dit, par exemple, à la page 14 : « Le psaume de louange descriptive a une affinité plus nette avec le culte proprement dit que le psaume de louange proclamante. Apparemment, ce dernier a son point d'insertion en pleine histoire, pour ne pas dire sur le champ de bataille : au lieu et à l'heure même où Dieu a agi ». Or, le culte qu'est-il d'autre que "le lieu et l'heure où Dieu agit" ? Une telle distinction est-elle permise ? Le culte n'est-il pas précisément l'actualisation en une "occasion particulière et unique" du "grand agir du Dieu de tous les temps et de tous les lieux" (p. 22) ? Westermann dit, par exemple (p. 108), de quelques psaumes (surtout du psaume 96) qu'ils ne doivent pas être interprétés d'abord "cultuellement", mais plutôt "historico-eschatologiquement". Mais remarquons que l'eschatologie a toujours une tendance à devenir culte (voir l'Apocalypse de saint Jean). Pour Westermann, le mot "culte" a un sens statique, ce qui peut se justifier par l'histoire des religions : le sens exact du "culte", c'est d'être un dynamisme historique qui est devenu un service de tous les jours, de toutes les semaines ou de toutes les années. Ce n'est pas, comme l'assure Westermann, à cause de la distance entre le peuple priant les psaumes et l'événement historique (surtout le miracle de la Mer rouge) que le "psaume de louange proclamante du *peuple*" est si peu fréquent. C'est plutôt parce que le temps a fait devenir liturgie la louange de la communauté. Et la louange de la liturgie aime le "moi" au moins autant que le "nous". Ainsi les "psaumes de louange du peuple" devaient se transformer en "psaumes de louange individuelle".

La nouvelle classification des psaumes est le grand mérite de ce livre. C'est un vrai progrès dans la recherche sur les psaumes d'avoir mis en évidence cette tension vitale entre "supplication" et "louange".

W. W.

GUENTHER DEHN, *Le Fils de Dieu,* Commentaire de l'Evangile de Marc, Labor et Fides, 6e éd., Genève 1957, traduction française d'André Gay, (Commentaires bibliques), 233 pages.

On ne saurait assez recommander ce beau commentaire qui, dans une édition entièrement revue, nous est de nouveau présenté en version française. L'explication est théologique dans le bon sens du terme, très simple et claire. Partout on est frappé par cette grande justesse et sûreté de jugement qui sont les charismes de l'auteur, comme aussi par sa compréhension des difficultés du chrétien d'aujourd'hui devant le texte de l'Evangile.

F. S.

ETIENNE TROCMÉ, *Le "Livre des Actes" et l'histoire,* Presses universitaires de France, Paris 1957 (E. H. Ph. R. 45), 238 pages.

Dans cette science qui s'appelle l'introduction au Nouveau Testament, le Livre des Actes constitue peut-être la partie la plus difficile (un peu comme le Pentateuque pour l'Ancien Testament). Pourtant toutes ces questions historiques et littéraires doivent être examinées et si pos-

sible résolues avant qu'on puisse se prononcer sur la théologie de ce livre. Et maintenant que cette théologie trouve un intérêt renouvelé à cause du dialogue œcuménique, ce travail devient encore plus nécessaire et actuel.

Le livre d'E. Trocmé offre une introduction très large et bien construite aux Actes des Apôtres. Toutes les questions sont étudiées : après un aperçu historique de tout l'effort d'analyse accompli depuis 1800, l'auteur aborde les problèmes du texte, du dessein de l' "auteur *ad Theophilum*", de sa méthode (sa documentation, son cadre géographique et chronologique, etc.) et de ses sources. Sauf dans le chapitre V, l'exposé est partout très clair. Nous sommes particulièrement heureux que la grande littérature anglo-saxonne sur ce sujet trouve une place importante dans la discussion et nous devienne ainsi accessible. Si parmi les conclusions de l'auteur il en est naturellement beaucoup qui sont très hypothétiques, beaucoup d'autres cependant méritent qu'on en tienne compte sérieusement.

C'est certainement le chapitre consacré à l'étude du dessein de l' "auteur *ad Theophilum*" qui nous intéresse ici le plus. E. Trocmé considère Luc 24. 50-53 et Actes 1.1-5 comme une interpolation et croit donc que l'œuvre à Théophile formait un tout, que l'on pourrait caractériser selon lui d'Evangile. Malheureusement il ne s'attarde pas pour nous expliquer dans quel sens il entend ce terme, mais ce qu'il écrit ensuite sur l'intention de l'auteur de l'Evangile et des Actes paraît très juste : celui-ci voulait relater tout l'*ensemble* de cette intervention décisive de Dieu dans l'histoire, l'accomplissement de *toutes* les prophéties. "Ces dernières annonçaient entre autres le rejet d'Israël et l'accession des païens au salut ; notre écrivain se considère comme tenu de rapporter la réalisation de ces oracles divins, tout comme il relate l'accomplissement des paroles qui prophétisaient le ministère et la Passion de Jésus. S'il s'était contenté de mentionner au sujet de l'accession des païens au salut une promesse du Ressuscité, il n'aurait pas conduit son œuvre jusqu'à son terme, il n'aurait pas fait mieux que ses prédécesseurs". Dans ce dessein de Dieu, Paul a été un instrument d'importance exceptionnelle et il y a certes dans cette œuvre à Théophile un aspect apologétique, mais elle "n'est, ni dans son ensemble, ni pour une part, une biographie de Paul. Nous y avons reconnu un Evangile, où Paul ne figure que comme un instrument des desseins de Dieu, pour disparaître le jour où ceux-ci sont accomplis" (p. 48-53). Toute l'argumentation qui soutient cette théorie est assez solide. Nous voyons en effet dans les épîtres que l'apostolat de Paul devait être souvent défendu ; certainement il est vrai que Jacques, frère du Seigneur, a été un peu effacé dans l'œuvre de Luc. Mais il y a aussi dans cette argumentation des hypothèses peu convaincantes. Pourquoi montrer toujours l'apôtre Paul comme cet antilégaliste forcené ? Sa personnalité n'était-elle pas plus complexe et aussi plus pragmatique, plus missionnaire (cf. I Cor. 9.20) ? E. Trocmé ne s'est-il pas trop attaché à cet aspect apologétique ? Dans un livre difficile comme celui des Actes, les conceptions de base affectent grandement l'exégèse des détails, comme aussi les conclusions. Mais d'autre part, les théories de l'auteur nous valent des explications extrêmement intéressantes sur l'apostolat et son lien avec Jésus-Christ (p. 61-64), et sur le titre de "témoin" accordé à Pierre, Etienne et Paul, par exemple.

F. S.

C. SPICQ, O. P. *Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul,* Le Cerf, Paris 1957 (Lectio divina, 19), 89 pages.

Toute notre vie chrétienne dépend de l'action de la Trinité pour nous et en nous. Dans cette étude l'auteur veut examiner comment saint Paul a vu cela ; il y consacre les trois chapitres essentiels de son livre. Ces exposés sont d'une grande profondeur exégétique et spirituelle et nous donnent une belle méditation biblique, dépouillée de toute discussion scientifique mais très sûre et très équilibrée. Le chapitre sur "*L'initiative divine*" est très frappant : "Le secret du plan divin, c'est en définitive la grâce... Pour saint Paul, la grâce n'est pas une chose, mais Dieu même aimant et se donnant ou, si l'on veut, sa relation de charité et de générosité avec les hommes... Il n'y a pas possibilité d'échange, mais un pur don. La gratuité, en réalité, est le caractère même de l'amour de charité... La réaction fondamentale du croyant en face des initiatives de la charité divine, et qui va être l'inspiration de sa vie morale, est évidemment celle de la gratitude". Cette reconnaissance "est la nuance propre de la charité des chrétiens" (p. 27-30). Suit alors une explication de la vie "dans le Christ Jésus". L'auteur arrive à nous rendre très concrète cette vie en Christ, simplement à partir des textes de saint Paul. Parlant enfin de la puissance du Saint-Esprit, il nous montre la morale paulinienne comme une morale de liberté et de charité. Il nous donne un exposé très clair du rapport entre le Saint-Esprit et la conscience du chrétien ; on peut regretter le choix du terme "personne autonome" pour caractériser l'enfant de Dieu, mais d'après le chapitre précédent l'auteur doit l'avoir compris dans le sens de Christo-nome.

Une introduction sur la morale du monde contemporain en contraste avec la morale révélée précède cette partie centrale ; et elle est conclue par deux chapitres sur "vie morale et beauté" et "tout entier tendu en avant". Cette beauté est comprise dans le sens de Tite 3.8, 2.14 et 2.9-10, donc comme un témoignage qui doit frapper ceux du dehors, comme un ornement qui fait sortir la valeur de son contenu. Malheureusement le dernier chapitre est beaucoup plus faible et moins clair (y a-t-il un trop grand rapprochement entre notre mort et l' "eschaton" ?). Au lieu de ces deux chapitres n'ayant pas de rapport direct avec le sujet et donnés un peu en appendice, on aurait aimé que l'auteur pousse encore plus loin sa réflexion sur la vie en Christ. Car, comme il le sait, mais ne l'explique pas assez, cette vie est plus que ce "mimétisme christologique" dont il parle et qu'il décrit d'ailleurs si bien. Ce terme "imiter" a un sens plus riche (cf. le dictionnaire de Kittel) et un texte comme Phil. 2.5 est plus profond ("ayez entre vous ces dispositions qui sont celles qu'on a dans le Christ Jésus", quand on est placé sous la réalité de sa grâce). C'est peut-être la conséquence d'un défaut : l'aspect communautaire est presque absent dans cette explication de la morale en Christ (cf. pourtant Phil. 2.1-5).

F. S.

Patristique

TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, introduction, texte critique, et notes de R. F. Refoulé, o. p., traduction de P. de Labriolle, 165 pages.

PHILON D'ALEXANDRIE, *La migration d'Abraham*, intr., texte crit., trad. et notes par René Cadiou, 89 pages.

HOMÉLIES PASCALES, III, Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387, étude, édition et trad. par F. Floeri et P. Nantin, 182 pages.

LÉON LE GRAND, *Sermons*, II, trad. et notes de Dom René Dolle, moine de Clervaux, 89 pages. Editions du Cerf, Paris 1957 (Sources chrétiennes, N° 46, 47, 48 et 49).

Le chef d'œuvre de *Tertullien*, le plus achevé de ses écrits, n'a été traduit en français qu'une seule fois, par Pierre de Labriolle, et cette traduction est épuisée. Le Père Refoulé, dominicain de Lund, a repris cette traduction qu'il fait précéder d'une bonne introduction.

On sait que, dans ce traité, Tertullien veut défendre l'Eglise contre le marcionisme et le gnosticisme. Il recourt à une mise en scène juridique où l'argument de prescription va jouer, comme dans le droit romain. De qui, par qui, quand, à qui s'est transmise la foi authentique ? Du Christ, par les apôtres, après l'ascension, aux Eglises apostoliques : telle est la quadruple réponse qui manifestera l'orthodoxie et l'hérésie. Les hérétiques font en général fi des apôtres et par là se condamnent eux-mêmes. Dans le dialogue œcuménique actuel, le problème de la tradition se pose avec acuité ; il est utile de revenir à ce traité tout pénétré de cette idée. L'argument de prescription a été utilisé abondamment par la polémique antiprotestante : la Bible ne peut être comprise que dans la succession apostolique. Pour les Pères, si cette succession peut se reconnaître dans la suite des évêques depuis les apôtres, elle se reconnaît aussi dans le fait que la tradition catholique exprime une même doctrine que l'Ecriture.

Il n'y a pas deux sources de la vérité. La tradition est l'Evangile compris dans l'Eglise. Dans la tradition, l'Eglise ne fait que retrouver perpétuellement la même foi parfaitement exprimée dans l'Ecriture. La tradition ne peut que redire la Parole de Dieu, si elle est vraiment apostolique. Tertullien peut stimuler aujourd'hui encore notre réflexion théologique sur Ecriture et tradition.

Dans *La migration d'Abraham*, nous avons un traité juif de vie contemplative écrit au 1er siècle de notre ère. C'est dire l'intérêt de ce petit livre qui nous révèle la mystique d'un Juif marqué par les philosophies de l'âme. On est loin de l'anthropologie biblique. L'Egypte c'est "la zone du corps" (20) ; il faut "s'honorer d'être de la race des Hébreux, dont l'habitude est de quitter les choses du sens pour celles de l'intellect (Hébreu signifie migrateur)". Les patriarches s'y reconnaîtraient-ils ? Ce compromis entre Bible et philosophie grecque est une tentation pour le Juif du 1er siècle, comme pour les chrétiens qui, souvent plus détachés racialement de la pensée hébraïque, auront de la peine à se remettre toujours à l'école de l'histoire sainte plutôt qu'à celles de Platon, des stoïciens...

L'*Homélie pascale* du Pseudo-Chrysostome s'attache à justifier la date de Pâques. On sait combien cette date préoccupa les Pères. Si elle nous intéresse moins, il ne faut pas que nous en perdions pour autant

le sens qu'ils eurent de la valeur du temps. C'est l'imitation de la Passion qui est au centre de ce sermon : revivre le mystère du salut avec le Christ voilà le sens des fêtes pascales. "En rendant l'esprit à cette heure-là de l'immolation de l'agneau, le Vendredi, le Seigneur a donc montré sa substitution à la figure et a réalisé clairement par la concordance des temps la récapitulation" (43).

Avec six sermons pour les Collectes et douze pour le Carême, de *Léon le Grand,* nous avons un second homéliaire du grand évêque dans la collection des Sources chrétiennes. Pour les Collectes. c'est toute une doctrine de l'argent, de la générosité, de la charité, qui est exposée. A l'occasion du Carême, saint Léon replace l'Eglise devant la nécessité du combat contre Satan par toutes les armes spirituelles : "Vous donc, bien-aimés, qui vous disposez à célébrer la Pâque du Seigneur, exercez-vous par les saints jeûnes, de façon à arriver à la plus sainte de toutes les fêtes, libres de toute passion" (6e sermon, 3). Recherche aussi d'une force positive dans la foi du Symbole : "Gardant d'un cœur inébranlable. bien-aimés, cette foi en l'incarnation du Seigneur, elle qui a fait de l'Eglise entière le corps du Christ, soyez à jeun de tous les mensonges des hérétiques..." (8e sermon, 3).

Le nombre des volumes des Sources chrétiennes va atteindre la cinquantaine ; la présentation de ces textes, leur préparation, leur impression honorent cette belle collection.

M. T.

JOHANNES QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, traduction de l'anglais par J. Laporte, t. II, Le Cerf, Paris 1957, 541 pages.

Nous avons dit la valeur de ce manuel à propos du tome I (*Verbum Caro* N° 39, p. 163 s.). Ce tome II est aussi remarquable que le premier. Il commence avec l'école d'Alexandrie et nous conduit jusqu'au début du IVe siècle. Le plan est clair, les résumés biographiques et bibliographiques excellents. Il ne remplace évidemment pas la lecture des textes des Pères, même pas pour des étudiants pressés, mais il en est une introduction parfaite, il en donne un avant-goût attrayant. Les indications biographiques pour le travail sont vastes et claires. Le traducteur a utilisé des traductions françaises des Pères déjà existantes, surtout dans la collection des Sources chrétiennes Cela veut dire que nous avons des textes sûrs et bien préparés ; cependant, encore une fois, il est utile de recourir aux textes complets car une fois ou l'autre nous pouvons être placés devant une option qu'une note pourrait légitimement remettre en question. C'est le cas, par exemple, pour la prière d'imposition dans l'initiation selon Hippolyte (*Trad. apost.* 22 ; p. 229) où la traduction de Dom Botte est utilisée (*S. chr.* 11. p. 52) ; on nous donne la traduction de la version latine de Vérone, or les versions sahidique, arabe et éthiopienne mettent le don de l'Esprit en relation avec l'imposition des mains, non avec le baptême d'eau. Dom G. Dix a choisi, lui, cette dernière lecture.

La présentation typographique donne envie de lire ce manuel comme un "bon livre", ce qui, heureusement, n'est plus trop rare pour les ouvrages théologiques d'aujourd'hui.

M. T.

ROBERT L. P. MILBURN, *Auf das erfüllet werde, Frühchristliche Geschichtsdeutung,* traduit de l'anglais par H. Schulte, Kaiser, Munich 1956, 246 pages.

Ce merveilleux livre peut être lu par n'importe quel laïc. Il doit être lu par tout théologien. Il est écrit d'une manière tellement intéressante que l'on ne peut le lire que d'un seul trait.

Nous sommes tous engagés par l'immense métamorphose de notre monde dans l'histoire. Qu'est-ce que Dieu veut nous dire par ces faits ? Pouvons-nous répondre sans désavouer la seule source de sagesse, la révélation du Christ ? Comment l'Eglise primitive a-t-elle répondu ? Milburn nous donne une réponse à ces questions en nous révélant la pensée historique de nos pères dans la foi, depuis les apôtres jusqu'au temps de saint Augustin. C'est en même temps une introduction au travail historique tel qu'un chrétien doit l'entreprendre.

Le premier chapitre est une charmante apologie des historiens de l'Eglise primitive devant le tribunal des historiens de toutes les époques. Les chrétiens sont aussi des témoins quand ils écrivent l'histoire ; ils n'amassent pas simplement et "objectivement" des faits. Ils sont témoins de la vérité qui surpasse toute compréhension. Ils sont réalistes parce qu'ils possèdent une espérance infaillible.

W. W.

Réforme

JEAN CALVIN, *Institution de la religion chrestienne. Livre premier.* Edition critique avec introduction, notes et variantes, publiée par Jean-Daniel Benoît, professeur à la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1957 (Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique).

Voici une nouvelle qui réjouira tous les théologiens à quelque confession qu'ils appartiennent et tous les protestants, quelle que soit leur "tendance" : il n'est désormais plus nécessaire de recourir aux services, toujours si mesurés, des bibliothèques publiques, de fouiller l'arrière magasin des bouquinistes, de surveiller avec anxiété et presque toujours sans résultat la destinée des bibliothèques privées pour pouvoir tenir dans ses mains l'œuvre maîtresse de Calvin. M. Jean-Daniel Benoît nous en rend le texte intégral, dans une collection (la "Bibliothèque des textes philosophiques", dirigée par M. Henri Gouhier) et sous des auspices (le Centre de Recherches d'Histoire des religions de l'Université de Strasbourg") qui apportent à son entreprise les cautions scientifiques qu'elle mérite.

On sait, et l'on rappellera non sans quelque étonnement, que le texte français définitif de l'*Institution chrétienne,* celui de 1560, était depuis longtemps introuvable en librairie. Epuisée, l'édition, en deux volumes, parue chez Meyrueis, Paris, 1859. Epuisée, l'édition, en un volume, publiée par Frank Baumgartner (Beroud, Genève, et Librairie de la Suisse française, Paris 1888). Epuisés, et d'ailleurs peu maniables, les volumes XXXI et XXXII du *Corpus Reformatorum* édités en 1865 par Baum, Cunitz et Reuss. Depuis plusieurs décennies, le public ne disposait que du texte

de 1541, édité en 1911 par Lefranc, Châtelain et Pannier (2 vol. Champion, Paris) et réédité en 1936 par la Société des Belles Lettres, sous les auspices de l'Association Guillaume Budé (4 volumes Paris). Mais le texte de 1541, quelque intérêt qu'il présente pour l'historien des lettres, n'est qu'une étape dans la pensée théologique de Calvin. De plus, voici plusieurs années que ces deux dernières éditions sont épuisées, elles aussi.

M. Benoît a choisi le texte de 1560. A juste titre, car les éditions ultérieures, parues encore du vivant de Calvin, de 1561 à 1564, ne font que reproduire l'édition latine de 1559 ou française de 1560. Le texte de 1559-1560 présente donc l'exposé définitif de la pensée de Calvin, telle qu'on peut en suivre l'élaboration de la première édition (latine seulement) de 1536 à travers les éditions successives de 1539 lat. = 1541 franç., 1543 et 1545 lat. = 1545 franç., 1550 lat. = 1551 franç., 1553 lat. = 1553 franç., 1554 lat. = 1554 et 1557 franç., jusqu'à l'édition latine de 1559 traduite en français en 1560.

Baum, Cunitz et Reuss, suivis par G. Lanson, ont soutenu, il est vrai, que Calvin n'avait pas préparé lui-même le manuscrit de l'édition de 1560 et n'avait pas revu les épreuves, J. W. Marmelstein a fait justice de ces préjugés (1). M. Benoît n'a pas de peine à confirmer les vues du savant hollandais. Il montre comment Calvin travaillait "avec de la colle, un pinceau et des ciseaux, découpant en plusieurs fragments un texte déjà imprimé pour y introduire des développements nouveaux" et comment les arguments qu'on fait valoir contre le texte de 1560 s'appliqueraient également aux éditions françaises antérieures. Au reste, la question de l'authenticité formelle n'a qu'un intérêt limité. L'édition latine de 1559 étant entièrement de Calvin, la traduction française de 1560, si approximative soit-elle parfois, n'en donne pas moins l'expression dernière de la pensée du Réformateur, et c'est ce qui importe au théologien d'aujourd'hui.

L'édition de M. Benoît est une édition critique. C'est là sa grande nouveauté, par rapport à toutes les éditions antérieures. On y trouvera, en marge et parfois en note, l'indication de la date à laquelle apparaissent les divers fragments successivement insérés par Calvin dans un texte dont il sacrifiait rarement une phrase. On y trouvera de plus, dans le corps même du texte, des indications relatives au texte *latin* de 1536 et de 1539. Il est ainsi possible de reconstituer les étapes successives du développement de la pensée de Calvin. Un double registre de notes offre d'une part l'appareil critique du texte français, d'autre part les références au texte latin qui peuvent éclairer le français, ainsi que l'indication des sources citées par Calvin et diverses remarques historiques.

La meilleure manière de remercier et de féliciter M. Benoît et son éditeur de leur effort sera de répandre au plus vite l'*Institution chrétienne* enfin rendue au public. Sans doute, une étude approfondie de Calvin requiert également la lecture des éditions latines, particulièrement de celle de 1559 (2). Mais, dans la plupart des cas, le texte de 1560 suffira. Et

1) Cf. J. W. MARMELSTEIN, *Etude comparative des textes latins et français de l'Institution religieuse chrétienne par Jean Calvin*, Groningue, 1923.

2) *Calvini Opera selecta*, publiés de 1926 à 1952 par PETER BARTH et WILHELM NIESEL, contiennent l'édition latine de 1536 (volume I, épuisé) et celle de 1559 (volumes III-V, épuisés, sauf le volume V). Une réédition des volumes épuisés serait très souhaitable.

le lecteur français s'empressera d'y trouver Calvin lui-même, dans sa langue restée à tout prendre si près de la nôtre qu'elle a contribué à former (1). JEAN-LOUIS LEUBA

HULDREICH ZWINGLI, *Saemtliche Werke* (Corpus Reformatorum, Volumen CI, Neue Folge, Lieferung 1-3 ; XIV, 1-20), Berichthaus, Zurich 1956.

Oskar Farner (Zurich) nous présente la première partie de l'interprétation du prophète Esaïe par Zwingli avec son *Epistola ad lectorem*, la traduction latine complète de Zwingli et la *Praefatio*. Il suit l'édition Bullinger 62 (Index libr. Frosch. 1562) et met les variantes des autres éditions dans les notes critiques. L'impression est claire.

Nous savons combien le livre d'Esaïe était important chez les Réformateurs pour éclairer l'apostolat chrétien. On annonce pour la fin de ce tome un chapitre sur Zwingli exégète. W. W.

LÉON - E. HALKIN, *La Réforme en Belgique sous Charles-Quint*, La Renaissance du livre, Bruxelles 1957 (Notre passé), 131 pages.

Professeur à l'université de Liège, membre de la Commission royale d'histoire, Léon - E. Halkin n'est pas seulement un excellent historien ; laïc catholique engagé il a été amené par ses recherches à un intérêt profond pour l'œcuménisme. Ce petit livre est un témoignage d'objectivité et de sincérité. Ce travail est limité par les dates de 1515 et de 1555, le règne de Charles-Quint, et par les frontières des principautés qui se partagaient en 1515 les territoires belges actuels. Après une "situation religieuse de la Belgique avant la Réforme", l'auteur décrit les influences du luthéranisme, de l'anabaptisme, du calvinisme, fait le "bilan du règne" et donne enfin de précieuses indications bibliographiques. Certaines pages pourraient être tirées d'un martyrologe, car, hélas, la répression fut douloureuse. Evidemment, certains martyrs, dans leur ardeur, avaient été provocateurs, tel ce Bertrand Le Blas, réformé, qui osa enlever l'hostie des mains du prêtre qui célébrait la grand' messe de Noël 1554 dans la cathédrale de Tournai ! On remarquera à ce propos l'attitude différente des martyrs luthériens et calvinistes concernant la présence réelle du Christ à la sainte cène. Ainsi François Thiessen, luthérien, à Malines, confesse "la présence réelle du Christ à la Cène, mais non en dehors de la Cène" (p. 70), tandis que George Kathelyne à Gand interpelle un dominicain à Saint-Michel : "O faux prophète qui persuades au peuple que le pain est le vrai corps de Christ, lequel est monté au ciel après avoir enduré la mort et passion pour nous" (p. 107). Certes, nous ne reconnaissons pas toute la doctrine de Calvin dans ces mots, mais cette mauvaise interprétation révèle peut-être le caractère moins simple, moins populaire de la foi calviniste dans la présence réelle. Il était plus facile à un luthérien de parler comme Luther.

Petit livre œcuménique, bien que son intention soit purement historique. M. T.

(1) Pour éviter toute confusion, signalons que la Société calviniste de France a entrepris, elle aussi, de publier une *Institution chrétienne*. (Labor et Fides, Genève, 1955). Il s'agit là d'une édition populaire, au texte modernisé, sans appareil critique, pourvu de sommaires et de sous-titres modernes et distinguant entre textes jugés principaux et textes jngés secondaires, ces derniers imprimés en petits caractères. L'intention est louable. On a voulu, si possible, rendre Calvin accessible au grand public. N'eût-il pas mieux valu — à l'instar de Charles Icard. 1713 — traduire en français moderne l'édition latine de 1559 ? Le but poursuivi eût été atteint, mieux encore assurément, et l'on eût évité de lancer sur le marché un texte littérairement hybride et scientifiquement inutilisable.

Théologie

EBERHARD HUEBNER, *Schrift und Theologie,* Eine Untersuchung zur Theologie, Joh. Chr. K. von Hofmanns, Kaiser, Munich 1956 (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, publiée par Ernst Wolf, 10, VIII), 139 pages.

On appelle von Hofmann "le grand inconnu du XIX• siècle". Et en effet, après avoir lu cette recherche, on comprend pourquoi von Hofmann devait rester inconnu, pourquoi tellement longtemps on n'a pas pu le comprendre. Le centre de son intérêt est le "*testimonium spiritus sancti internum*", cette thèse de l'orthodoxie luthérienne selon laquelle l'Esprit saint ajoute au témoignage inspiré de l'Ecriture sainte un témoignage intérieur au fidèle, dans la prière et la lecture de la Bible. Mais l'orthodoxie protestante a compromis ce dogme : il faut croire à l'inspiration verbale de l'Ecriture par l'Esprit saint. Von Hofmann se refuse à accepter cette nouvelle loi qui fait échouer toute discussion avec la philosophie. Il met également toute son énergie à repousser le rationalisme dissolvant. Il trouve une troisième voie : la confiance en l'Esprit saint et en sa direction actuelle. Il devait employer dans cet effort le subjectivisme et l'anthropologisme de l'époque piétiste qui ont détruit ses résultats. Aujourd'hui nous savons que le *testimonium spiritus sancti internum* n'a pas sa place, en premier lieu, dans l'individu, mais le *mutuum colloquium fratrum,* dans la réalité de l'Eglise vivante. Nous savons qu'il existe des formes objectives de ce témoignage intérieur. La recherche de Hübner nous aide à pénétrer les thèses de von Hofmann et aussi à échapper à leurs dangers. W. W.

ELISABETH MOLTMANN-WENDEL, *Theologie und Kirche bei H. F. Kohlbrügge,* Kaiser, München 1957, 64 pages.

Dans cette esquisse de sa théologie. Kohlbrügge nous est présenté comme un théologien de "l'existence". Tout est pensé à partir de la doctrine de la justification par la foi et toutes les catégories ontologiques doivent donc être éliminées. On trouve chez lui des remarques presque étonnantes que l'on croyait seulement de notre temps, comme celles, par exemple, sur la nature du Christ comprise comme sa parfaite obéissance, sur l'eschatologie déjà réalisée (dans le sens d'Eph. 2.6), sur les rapports entre la loi et l'Evangile (cf. son exégèse de l'impératif aoriste chez Paul). Mais, malgré une certaine grandeur, cette théologie a le défaut assez grave d'être trop unilatérale, d'être uniquement basée sur la justification par la foi. Dans la conception du temps, la dimension eschatologique manque tout à fait, parce qu'elle pourrait détourner de la justice accomplie en Christ ; la compréhension de l'Eglise et des sacrements est très individualiste, presque piétiste, la communion de chacun avec le Christ étant l'essentiel ; et quant à l'engagement du chrétien dans l'Eglise et dans le monde, cette application de la doctrine de la justification par la foi mène à une passivité complète, à une condamnation de tout activisme.

Ce livre est écrit avec grande connaissance et ne manque pas d'actualité. Cette théologie de l'existence entièrement centrée sur la justification n'est-elle pas souvent très proche de certaines idées théologiques de R. Bultmann ? Elle montre les dangers qui menacent une théologie

luthérienne trop conséquente ; Kohlbrügge est en effet un peu un *"reformierte Hyperlutheraner"* (K. Barth). Malheureusement l'auteur écrit dans un style difficile. Et pourquoi nous donne-t-elle tant de citations en hollandais qui sont probablement incompréhensibles à la plupart des lecteurs et qui, en outre, contiennent de nombreuses fautes d'orthographes?

F. S.

DIETRICH BONHOEFFER, *Akt und Sein*, Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, Kaiser, München 1956, (Theol. Bücherei, 5), 144 pages.

Voici la thèse d'habilitation de Bonhoeffer, faite en 1931, mais actuelle comme peu de livres écrits en 1957. Cette œuvre est indispensable pour celui qui s'efforce de trouver un chemin entre la discontinuité pulvérisante de l'extrême dialecticisme et le doctrinarisme commode d'une nouvelle orthodoxie protestante trop tôt fixée. Ce livre nous révèle les sources philosophiques erronées de ces deux positions qu'on peut trouver partout et qui font tellement de dégâts dans la vie de l'Eglise. C'est l'existence même de l'Eglise qu'il nous décrit : la continuité de l'être nouveau, fondée en Dieu, donnée aux hommes par la foi, et l'acte de consécration au Christ, toujours nouveau, sont liés dans la vérité du *"simul justus et peccator"*.

W. W.

EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY, *Des christen Zukunft oder wir überholen die Moderne*, Kaiser, München 1955, 351 pages.

L'Eglise semble être dans une compétition fatale avec le monde et avec ses puissances : elle semble toujours courir derrière. De façon très suggestive Rosenstock-Huessy montre le chemin par lequel le christianisme a une chance extraordinaire d'être en avance dans le moment présent. L'Eglise possède la possibilité de mourir et de vaincre par sa mort, la mort du Christ, qui fait naître la Vie. C'est un privilège de l'Eglise. Le monde ne peut pas mourir, il "passe avec ses convoitises". Tout cela est décrit à la mesure de nos propres problèmes, dans une langue non seulement "moderne", mais encore stimulante. Un des plus importants livres allemands actuels, un livre nécessaire.

W. W.

W. A. VISSER'T HOOFT, *Le renouveau de l'Eglise*, Labor et Fides, Genève 1956 (Nouvelle série théologique), 86 pages.

Dans le N° 42, nous avons recensé le 2e volume de cette "Nouvelle série théologique", *Héritiers de la Réformation I* de J. de Senarclens. Ce volume du Dr Visser't Hooft, secrétaire général du Conseil œcuménique, ouvrait cette collection de Labor et Fides. Il s'agit de conférences prononcées à Oxford au Mansfield College, dans le cycle des *Dale Lectures*.

Le dialogue œcuménique révèle que la seule chance de progresser vers l'unité est que chaque confession se repose la question de savoir si elle reproduit vraiment l'Eglise au plein sens du terme ; la confrontation du christianisme avec le monde moderne montre que seule une Eglise profondément renouvelée sera à la hauteur de sa tâche. Le terme de "renouveau" est ambigu et en voie de se déprécier. Le Dr Visser't Hooft tente de lui donner toute son intensité au cours de ces pages où, quoiqu'il

en dise dans son introduction, le Secrétaire général du Conseil œcuménique prouve que, malgré sa lourde tâche, il a sinon tout le loisir, du moins toute la capacité d'une étude théologique en profondeur. D'ailleurs, qui mieux qu'un homme d'Eglise au plein sens du terme est capable de faire de la vraie théologie ? Ce qui nous vient de meilleur des Pères de l'Eglise, du Moyen-Age, de la Réforme, nous vient des grands évêques, abbés ou pasteurs.

Renouveau ne signifie pas forcément innovation ou adaptation modernisantes. Pour l'Eglise, se renouveler, c'est se retrouver en plénitude dans la Parole de Dieu et faire "appel à ce qu'implique l'ère nouvelle inaugurée par le retour du Christ". Il s'agit du renouveau de l'Eglise de l'histoire dans l'Esprit de la Pentecôte, non de la création d'un nouveau mouvement religieux moderne : "L'Eglise en tant que corps de Christ ne peut ni ne doit être régénérée". L'Eglise est à la fois l'*Una Sancta* qui n'a pas à être renouvelée, et l'institution historique qui a toujours besoin d'une réforme intérieure. On ne peut limiter le terme d' "Eglise" à l'une de ces deux significations. Ce livre parle donc du renouveau de l'*Ecclesia peccatorum,* de l'Eglise dans son existence historique, mais de l'Eglise qui est en même temps le Corps du Christ, l'Eglise sainte qui ne peut être ni changée, ni régénérée. On sent, tout au cours de cet ouvrage, combien la pratique du dialogue œcuménique donne à la parole du théologien une efficacité universelle. Nul doute que ce livre ait une très large audience. M. T.

JEAN BOSC, *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ,* Labor et Fides, Genève 1957 (Nouvelle série théologique 3), 138 pages.

Troisième volume de cette série, la thèse de J. Bosc s'inscrit dans l'effort théologique actuel de donner à la mission de l'Eglise dans le monde un fondement christologique. Lorsqu'on se pose ce problème il est normal que la réflexion christologique porte sur la seigneurie du Christ, sur son office royal.

Tout l'ouvrage est une étude très impressionnante du titre de Seigneur donné au Christ et de ses conséquences dans la vie de l'Eglise. Il est impossible d'exprimer ici la force de certaines pages. On aurait aimé que certains chapitres fussent plus étendus, comme celui sur la "royauté des fidèles". Du point de vue œcuménique le chapitre sur "la Parole et l'Esprit" apparaît un peu pauvre et répète les oppositions classiques sans ouvrir de voie à une solution des divergences ecclésiologiques. Le livre du Dr Visser't Hooft (recensé ici) est à ce point de vue combien plus riche d'espérance. Est-il vrai de dire toujours qu'une Eglise est *reformata quia semper reformanda ?* Est-ce que notre *semper reformanda* n'est pas souvent devenu une manie dangereuse et le principe réformateur, un nouvel automatisme ? Il y a aussi une institution de la discontinuité systématique qu'il ne faut pas confondre avec le renouveau ou la réforme intérieure d'une Eglise qui est aussi l'*Una Sancta,* qui "ne peut ni ne doit être régénérée" (Visser't Hooft). J. Bosc rappelle que les théologiens réformés ont ajouté la troisième note de la discipline ecclésiastique à celles de la fidèle prédication de la Parole et de la pure administration des sacrements. Certes la discipline est conçue chez Calvin comme une obéissance de l'Eglise à Jésus-Christ, mais cepen-

dant elle s'exerce par le moyen de l'institution, elle tend à maintenir précisément l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité de la communauté chrétienne, de sa prédication et de sa vie sacramentelle. Les théologiens réformés ont bien vu que si la Parole devait être *purement prêchée* et *écoutée,* les sacrements administrés *selon l'institution* de Christ, il fallait un *ordre ecclésial,* la discipline, troisième note de la vraie Eglise. Il est frappant de voir que cette note apparaît pour mémoire, en quelque sorte, et que dans les pages suivantes on n'en fera plus état. Considérer comme des notes les propriétés essentielles de l'Eglise dans le Symbole ne conduit pas forcément à l'assurance de l'Eglise en elle-même. Voir les notes dans la Parole et les Sacrements nous préserve-t-il de croire que nous avons *toujours* la bonne interprétation de la Bible et la vraie célébration des Sacrements même quand cela ne se vérifie pas objectivement ? Sommes-nous par là protégés d'un orgueil traditionnel qui renverse la formule : *semper reformati quia reformandi ?* Et ne peut-on imaginer une Eglise qui ajoute aux notes réformées les propriétés ecclésiales du symbole de Nicée-Constantinople, en voyant en elle non pas l'assurance automatique d'être la seule Eglise mais précisément la Parole de Dieu qui veut que les siens vivent dans l'unité, la sainteté, la catholicité, l'apostolicité ? Ces notes là ne sont-elles pas précisément des signes de pure prédication, ne constituent-elles pas la discipline, la réponse obéissante de l'Eglise au Christ, la troisième note réformée ?

Pour nous être attardés sur un ou deux points, nous pourrions donner une fausse impression de ce livre qui dans ses exposés proprement christologiques reste très beau et vrai ; on voudrait seulement que les conséquences ecclésiologiques en soient tirées dans un sens plus œcuménique, c'est-à-dire plus objectif.

Le dernier chapitre "Seigneur sur le monde" pourra servir de base à toute la recherche des chrétiens concernant leur mission actuelle.

M. T.

PIERRE MAURY, *La prédestination,* Labor et Fides, Genève 1957 (Nouvelle série théologique 4), 62 pages.

"Je voudrais vous parler de la prédestination en pasteur", telle est la première phrase de ce livre. De fait le livre remplit ce vœu ; il est d'un style simple et accessible, encore que d'un développement et d'une construction souvent assez complexes.

Le grand intérêt de cette étude est d'arracher la question de la prédestination aux catégories philosophiques dans lesquelles on l'a souvent posée, plus ou moins en marge de la révélation, et de replacer cette question dans son contexte vrai : l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ. On rattachait traditionnellement la prédestination (en vue du salut ou en vue de la perdition) à l'incompréhensible gloire de Dieu. Au nom de la révélation, l'auteur la rattache résolument à l'amour de Dieu, incompréhensible, mais révélée par toute son œuvre : le choix libre de Dieu a été d'aimer, et c'est dans ce dessein d'amour que Dieu a créé. On avait ensuite l'habitude de passer immédiatement du choix de Dieu à ses conséquences pour les hommes : salut ou perdition inéluctables. L'auteur — et c'est certainement le point le plus important de cette étude — fait

déboucher la doctrine de l'élection dans la christologie : Jésus-Christ, en qui Dieu et l'homme sont unis, et l'*élu* de Dieu quand, par son incarnation, il accomplit toutes les promesses faites par Dieu à ses créatures et récapitule toutes ces dernières en lui. Mais en tant que Verbe qui était au commencement, Jésus-Christ est *celui qui élit,* celui en qui Dieu choisit. De plus, sur la croix, Jésus-Christ est le *rejeté,* et il l'est volontairement ; en cela il manifeste l'amour de Dieu qui élit, qui fait miséricorde.

Ce n'est que maintenant, à partir de la christologie, que l'auteur aborde les conséquences de la prédestination pour les hommes : Christ a été rejeté pour nous, de sorte qu'en lui le croyant se voit rejeté et gracié ; et son élection est appel à l'obéissance. Mais qu'en est-il des élus infidèles, et de ce que l'auteur appelle l' "élection négative" : le rejet ? C'est ici que, malgré des remarques très éclairantes (sur l'aspect communautaire de la prédestination, par exemple) le livre se complique. Pourquoi ? Parce que certes la question est mystérieuse, mais aussi, croyons-nous, parce que l'auteur a voulu éviter de dire que, par son attitude vécue par grâce ou contre la grâce, l'homme reçoit ou rejette son élection : la grâce ne supprime pas mais au contraire suscite la responsabilité de l'homme en face de son salut.

C'est par une sorte de brève et belle méditation sur l'élection dans le ministère pastoral, que se conclut ce livre, alors qu'il s'ouvre par une préface dans laquelle K. Barth dit l'ami qu'il avait et le théologien qu'il reconnaît en Pierre Maury. P.-Y. E.

Liturgie

ERIK PETERSON, *Le livre des anges,* trad. de Claire Champollion, préf. de Jean Daniélou, Desclée de Brouwer, Paris 1954, 136 pages.

Ce petit livre doit être signalé, car ils sont rares les auteurs modernes qui parlent des anges. E. Peterson, professeur de littérature chrétienne ancienne à l'Institut pontifical d'archéologie chrétienne à Rome, a trois intérêts majeurs : la liturgie, la politique et la mystique. Cet ouvrage sur les anges a trait à ces trois domaines. Le culte chrétien est une participation à la liturgie céleste et les anges sont présents à la vie liturgique chrétienne : les Pères croyaient en l'activité angélique dans le baptême et l'eucharistie. L'introduction nous donne une interprétation liturgique de l'Apocalypse. La seconde préoccupation de E. Peterson est la relation entre la cité terrestre et le Royaume de Dieu. Les anges accomplissent un culte officiel qui n'intéresse pas seulement l'Eglise, mais l'univers entier ; participer à cette liturgie angélique c'est donc entrer dans une action qui a un sens par rapport au monde : le culte de l'Eglise entre par les anges "dans un rapport nécessaire avec la sphère politique" (p. 101) ; on réalisera la valeur que donne une telle pensée à l'intercession de l'Eglise pour le monde et les gouvernements : c'est là sa "politique" la plus efficace. Enfin, les anges suscitent dans l'Eglise la vie mystique, adressent un appel à l'homme "à louer Dieu du fond même de sa nature créée" (p. 102). Petit livre tout plein de la pensée des Pères de l'Eglise, avec plus de deux cent notes qui ne sont pas là pour afficher l'érudition, mais vraiment pour éclairer le texte et rendre service au lecteur ou au chercheur.

Spiritualité pascale, Témoignages, Cahiers de la Pierre-Qui-Vire, Desclée de Brouwer, Paris 1957, 285 pages.

Un beau livre, digne du travail auquel nous ont accoutumé les bénédictins de la Pierre-Qui-Vire. De la Septuagésime à l'Ascension, nous suivons le mystère pascal dans la liturgie. Ce n'est pas le premier livre sur le sujet, mais il faut lui reconnaître un souci biblique que tous n'ont pas. "Les sources bibliques du Carême" est un chapitre excellent sur les rapports entre la Bible et la liturgie. Il n'y a pas de travail œcuménique plus efficaces pour les catholiques que de révéler les racines et la sève bibliques des traditions de l'Eglise, en particulier de la tradition liturgique. C'est la valeur profondément œcuménique du renouveau liturgique actuel.

LOUIS BOUYER, *Le mystère pascal,* Le Cerf, Paris 1957 (Lex Orandi 4), 473 pages.

Ce livre n'est qu'une réédition du magnifique ouvrage de L. Bouyer paru en 1945, dans la même collection, ouvrage devenu un classique ; c'est la cinquième édition revue et augmentée, le 25e mille. Depuis la première édition, l'intérêt de l'Eglise romaine s'est porté officiellement sur la liturgie pascale et le *"paschale sacramentum"* est redevenu visiblement le cœur de l'année liturgique. Cette édition a modifié les précédentes là où l'Eglise romaine a modifié ses rubriques. Ce livre se présente comme une méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine sainte, mais il comprend évidemment la Vigile pascale qui fait partie du dimanche de la Résurrection. Cette méditation, basée sur le travail des savants, ne se contente pas d'élévations spirituelles sur la liturgie, mais situe celle-ci dans son cadre biblique et l'oriente vers la vie chrétienne personnelle. Le chapitre sur "Les psaumes dans la liturgie" est à cet égard un modèle. L' "Appendice B" nous donne trois textes peu connus sur la notion de sacrifice, qui illustrent la doctrine commune des Pères : textes de saint Augustin, de saint Cyrille d'Alexandrie et du cardinal P. de Bérulle.

ROMANO GUARDINI, *La messe,* trad. de P. Duployé, Le Cerf, Paris 1957 (Lex Orandi 21), 222 pages.

Encore un livre sur la messe ! Si l'auteur n'était pas Romano Guardini on aurait envie de placer le volume dans sa bibliothèque sans l'ouvrir. On en a tant lu et de si bons ces dernières années ! Cependant, on se rend vite compte que ce livre ne dément pas l'originalité habituelle de son auteur. En réalité ce n'est pas un livre sur la messe, son histoire, sa structure, mais sur l'attitude nécessaire pour y participer. Il eût mieux valu garder le titre allemand : "Réflexion avant la célébration de la sainte messe". La première partie, "Les attitudes", est nettement la plus intéressante ; la seconde, "La nature de la messe", donne une impression de déjà lu. Ces instructions pastorales avant la liturgie, qui nous expliquent le sens du silence, du recueillement, du lieu saint etc..., l'analyse des obstacles : l'habitude, la sentimentalité, nos insuffisances, tout cela fait authentiquement partie du renouveau liturgique. En effet, il ne suffit pas d'expliquer l'histoire et la signification objective de l'action liturgique pour la pénétrer réellement, il faut s'y préparer aussi personnellement comme à une rencontre importante, à une conversation décisive.

"Le fait de se taire et le fait de parler sont solidaires. Ensemble, ils forment ce tout parfaitement indivisible auquel il est impossible de donner un nom et qui porte la vie de notre esprit" (p. 26). On retrouve dans ces pages l'union entre la profonde spiritualité et la psychologie affinée qui caractérisent la pensée de R. Guardini.

JEAN-DANIEL BENOIT, *Initiation à la liturgie de l'Eglise réformée de France,* Berger-Levrault, Paris 1956, 188 pages.

Nul plus que l'actuel Président de la Commission de liturgie de l'Eglise réformée de France n'était capable de nous donner une explication et du travail de cette Commission, et des textes qui en sont sortis. On aurait pu craindre un ouvrage très "officiel" mais ces pages se situent parfaitement dans le grand renouveau liturgique actuel. La description des divers moments du culte est très suggestive. Le chapitre sur "Les sacrements" nous donne, entre autres, les fondements bibliques de la liturgie eucharistique. On aurait préféré que l'unité de la grande prière eucharistique fût mieux soulignée : pourquoi distinguer Préface - Institution et Prière eucharistique. Cette prière commence au *Sursum corda* et s'achève à l'*Amen.* Cependant il faut noter les très beaux développements sur la préface et sur l'offertoire. C'est une grande joie (œcuménique) de pouvoir lire dans un ouvrage de liturgie réformée, après la description de la procession de l'offertoire de l'Eglise ancienne et médiévale : "Il y avait là une intuition profondément juste, car derrière ces dons (farine, huile, fruits, étoffes etc...), se tenait celui qui faisait l'offrande et qui se donnait lui-même (le fidèle)" (p. 73). On sent également l'appel à une célébration de la sainte cène chaque dimanche. (Cet appel a maintenant assez retenti : qu'on aille de l'avant et qu'on n'en reste plus à cette étape de l'eucharistie mensuelle !) Dans le chapitre "La liturgie dans le temps", nous trouvons un plaidoyer en faveur des couleurs liturgiques. Ces signes dénotent de l'esprit œcuménique de ce livre dont la préface du Pasteur Pierre Bourguet, Président de l'Eglise réformée, dit le plus grand bien. Tous les fidèles liront cet ouvrage, et bientôt nous vivrons un culte vivant et riche, de la vie et de la richesse de l'Esprit saint dans l'Eglise universelle.

Missel de chaque jour, par un groupe de moines de l'abbaye de Maredsous, Maredsous-Zech, Tournai 1956.

Missel complet et missel de poche, sur papier-bible, ce travail anonyme des moines de Maredsous est à la fois au service de la liturgie et de la prière personnelle. Le texte français est en pleine page, en noir, le latin, en rouge, comme en notes. Les introductions sont réduites à très peu, mais le missel se complète d'un guide qui, lui, introduit mieux dans la liturgie, son histoire, ses symboles... Si les oraisons gardent l'unique phrase latine, elles sont pourtant claires et conservent une grande solennité. *Le Guide du missel* donne un excellent sanctoral, ou plutôt des notes hagiographiques très bien faites sur tous les saints du calendrier romain. Ce missel prend place à côté des meilleurs.

Missel quotidien français, texte intégral et commentaires du missel quotidien des fidèles, par le Père Feder, S. J., et ses collaborateurs, Mame, Tours 1956.

Cette nouvelle édition du "missel Feder" est mise à jour conformément à la simplification des rubriques et au nouvel *Ordo* de la semaine sainte. En outre, le latin est supprimé sauf pour l'ordinaire et pour ce que les fidèles chantent en latin ; grande simplification, donc. Les introductions restent heureusement les mêmes, les illustrations de H. Kerlidou sont sobres et très liturgiques. La clarté de la présentation en deux couleurs fait de ce missel un des plus attrayants (voir notre note dans le N° 42).

***

Nous signalons que le *Missel quotidien* du Mont César a connu d'autres éditions depuis 1947 ; il s'est considérablement amélioré ; nous sommes heureux de combler ainsi une lacune de notre recension du N° 42. Cette omission était due au fait que nous voulions indiquer une évolution à travers les missels, selon leur date de parution ; il ne nous était pas possible de noter les différentes éditions de chaque missel.

ADALBERT HAMMANN, *Prières eucharistiques des premiers siècles,* Desclée de Brouwer, Paris 1957, 301 pages.

Choix des meilleurs textes eucharistiques des premiers siècles, ce petit recueil très élégant est un vrai livre de méditation. Les différentes anaphores primitives sont précédées de quelques prières préparatoires, litaniques, et suivies de prières de communion. Dans une seconde section, "L'année liturgique", le lecteur est mis en présence des riches prières propres de différents rits non romains : grec, arménien, syriaque, ambrosien, mozarabe... Cette lecture donne en raccourci une impression à la fois de richesse infinie et de grande unité.

Citons enfin un livret qui nous donne accès au rit arménien : *La grand' messe et la messe basse,* Imprimerie arménienne, St-Lazare-Venise 1957. On est heureux d'avoir un texte qui nous révèle une liturgie mal connue des Occidentaux.

THEODOR KLAUSER, *Petite histoire de la liturgie occidentale,* traduction de M. Zemb, Le Cerf, Paris 1956, 141 pages.

Il ne faut pas chercher, dans ce petit livre, un exposé exhaustif sur les diverses époques de la liturgie occidentale. Le professeur de Bonn nous apprend plutôt à diviser l'histoire et à saisir selon quels critères et dans quel esprit il nous faut apprécier les diverses étapes parcourues, les multiples influences reçues par la liturgie occidentale. Quatre grandes périodes, quatre chapitres : L'époque des débuts créateurs (jusqu'à Grégoire le Grand, vers 590), l'époque de l'hégémonie germano-franque (jusqu'à Grégoire VII, vers 1073)), l'époque de l'unification (jusqu'au début du Concile de Trente en 1545), la période des rubriques (jusqu'à nos jours). L'exposé commence, dans chaque chapitre, par l'état des connaissances il y a cinquante ans, puis corrige cette présentation déjà ancienne par les découvertes récentes.

La première période fait apparaître la liturgie occidentale, romaine, comme "marquée par le sens de l'objectivité, la prédilection pour le concret et une manière de penser que l'on pourrait appeler contemplative" (p. 43-44). Tout cela tranche avec notre orientation moderne plus individualiste et subjective, plus abstraite et dialectique. Etude de la "Tradition

apostolique d'Hippolyte", du problème de la langue liturgique, de la "doctrine des mystères" de O. Casel. Avant les luttes anti-ariennes, la liturgie est célébrée dans la conscience de la médiation sacerdotale du Christ, elle s'adresse au Père, par le Fils, dans l'Esprit. Après le IVe siècle, apparaissent les oraisons au Christ et la vision du Christ-prêtre s'estompe. L' "étiquette" épiscopale apparaît comme un honneur civil accordé aussi aux chefs des Eglises.

Au début de la seconde période nous voyons disparaître malheureusement la grande prière d'intercession, l'*Oratio fidelium*. Grégoire le Grand par souci d'alléger la liturgie supprime les intentions du diacre et il ne reste que les répons de l'assemblée : *Kyrie eleison*. Pourtant le Vendredi saint et la Nuit pascale, la liturgie conservera la litanie, sous la forme romaine complète pré-gélasienne le Vendredi saint, et sous la forme plus orientale, gélasienne, la Nuit de Pâques. Ces deux cas vérifient pour la réforme de Gélase et celle de Grégoire la loi liturgique de la conservation des formules les plus anciennes pour les grandes solennités. (Il est frappant de voir que les réforme liturgiques de Pie XII ont porté d'abord sur ces solennités pascales, et qu'elles deviennent l'occasion d'expériences "nouvelles" c'est-à-dire de retours aux sources les plus primitives). T. Klauser souhaite la récupération de la litanie à la messe.

L'œuvre de Charlemagne et celle de Cluny ont sûrement sauvé la liturgie romaine tombée en désuétude à Rome à la fin du IXe siècle. L'Eglise germano-franque, en revanche, a enrichi la liturgie romaine. Les rites sacramentels, sauf le baptême, ont subi cette influence ; de même la semaine sainte avec son caractère dramatique. La liturgie romaine, elle, était marquée par la brièveté et la sobriété ; la prièère germano-franque l'enrichira par le vocabulaire et l'image, la chaleur et l'intensité d'action. La liturgie romaine présente un autre caractère : le conservatisme. C'est ainsi que les fêtes mariales telles que l'Assomption, la Purification et l'Annonciation, fêtées en Orient vers la fin du Ve siècle, apparaissent à Rome ainsi que le nom de la Vierge dans le canon eucharistique, seulement au cours du VIIe siècle ; "ces innovations mariales n'étaient sans doute pas l'œuvre de papes latins, mais celle des trois papes syriens du VIIe siècle" (p. 64). Ainsi, à cause de son conservatisme, la liturgie romaine n'a accueilli le culte de la Vierge que deux siècles après le concile d'Ephèse, à la différence des liturgies orientale et gallicane.

Les autres chapitres nous permettent d'acquérir un esprit de discernement liturgique en abordant les problèmes de la récitation du canon, de la position de l'autel, de la procession de l'offertoire, et quelques autres. A propos du "rubricisme", l'auteur montre comment "la plus petite innovation, dans le domaine liturgique agit comme une avalanche" (p. 100). Il ajoute : "Combien de choses n'ont pas commencé de changer lorsqu'on se mit à réciter le canon en silence !" (p. 100). On est heureux de penser que dans l'Eglise romaine aujourd'hui, tant de vérités peuvent être ainsi proclamées au grand jour !

Enfin, les architectes et responsables de l'édification d'églises seront heureux de trouver les "Directives pour la construction d'une église : Six principes, vingt et une conséquences" (p. 107 ss). Un excellent petit livre, stimulant et formateur du discernement en matière d'histoire et de liturgie.

LOUIS BOUYER, *La vie de la liturgie*, Le Cerf, Paris 1956 (Lex Orandi, 20), 330 pages.

Un livre du Père Bouyer est toujours une aubaine, une lecture agréable et pleine d'une science sûre. Celui-ci ne dément pas une réputation faite depuis de nombreuses années. Critique constructive du mouvement liturgique, c'est en réalité la traduction de leçons données en Amérique, à l'Université de Notre-Dame, en Indiana. Enseigner aux catholiques américains la signification du mouvement liturgique ne permet pas, du même coup, d'apporter aux Européens, aux Français surtout des développements très nouveaux. Et pourtant, à cause du développement d'un mouvement, on ne s'aperçoit pas toujours des problèmes qu'il pose pour le catholicisme mondial. A ce titre, cette lecture sera profitable. D'autre part, on a tant écrit, ces dernières années, sur tous les domaines de la vie liturgique, tant de monographies, qu'il est bon de trouver un ouvrage qui résume à la fois l'histoire du renouveau, les divers problèmes et les diverses solution apportées, selon un plan clair et bien structuré. C'est un livre qui pourra servir de manuel de liturgique catholique. Il faut être reconnaissant au Père Roguet d'avoir permis la traduction de ce livre. Ajoutons combien l'on est heureux de lire la dédicace de cet ouvrage à Dom Lambert Beauduin, le père incontesté du renouveau liturgique actuel.

DOM JEAN GAILLARD, *Les solennités pascales*, Itinéraire liturgique pour la quinzaine pascale, nouvelle édition, Equipes enseignantes, Paris 1957, 231 pages.

Moine de l'abbaye Saint Paul de Wisques, Dom Jean Gaillard apporte sa contribution à une meilleure compréhension, à un approfondissement des liturgies du dimanche des Rameaux au samedi après Pâques. Chaque jour et les solennités qui le marquent sont l'objet de beaux commentaires. Livre pédagogique et utile pour la formation des jeunes catholiques à la liturgie de leur Eglise.

Matériaux pour réunions de prière, Paroisse et Liturgie, collection de pastorale liturgique, N° 25. Apostolat liturgique de l'Abbaye de Saint-André, Bruges 1957, 43 pages.

Cet extrait, augmenté, de la revue *Paroisse et Liturgie* (1956, N° 5), sur l'initiative de Dom Thierry Maertens, fournit aux paroisses catholiques des textes français pour des offices de prière en dehors de la liturgie officielle, veillées bibliques ou autres. La structure de ces réunions est loin d'être aliturgique ; bien au contraire, elle est celle de l'office quotidien primitif : bénédiction d'ouverture, psaumes, lecture, capitule, méditation, répons, hymne, litanie, prière improvisée, Notre Père, doxologie ou bénédiction finale. Des textes sont proposés pour les bénédictions d'ouverture, les litanies, les bénédictions et les doxologies finales. Notons les très belles oraisons psalmiques, brève prière à dire après un psaume et se rapportant à son contenu. Un plan de l'année liturgique répartit, selon la tradition, les divers livres de la Bible pour la lecture. Ce cahier de prière se répandra largement dans les paroisses catholiques, souhaitons-le. Les Eglises réformées pourraient aussi en faire leur profit, mises à part quelques litanies. A propos de celles-ci,

signalons l'esprit très œcuménique des auteurs qui n'ont pas hésité à utiliser les versions de la Communauté de Taizé pour les litanies de Gélase, de saint Jacques, des Constitutions apostoliques, de la liturgie byzantine, et une belle litanie du Saint-Esprit d'un pasteur de Berne.

Ces échanges de prières et cette émulation spirituelle sont des facteurs très importants de l'unité chrétienne. M. T.

Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. 1. Band : Der Hauptgottesdienst mit Predigt und heiligem Abendmahl und die sonstigen Predigt - und Abendmahlsgottesdienste. Ausgabe für den Pfarrer. Berlin 1955, Lutherisches Verlagshaus, 391 et 81 pages.

Avec ce beau livre nous avons l'une des œuvres les plus mûries de la réforme liturgique luthérienne. Il est déjà partout utilisé en Allemagne. Il faut souhaiter aux autres Eglises de la Réforme des formulaires liturgiques aussi bien faits, et attirer leur attention sur cet *Agende*. Si l'on veut unifier des traditions particulières, on doit faire naturellement des compromis. C'est le cas aussi pour cette liturgie. On trouvera toujours, par exemple, le Credo avant la prédication. On remarquera la position d'une courte épiclèse *avant* la consécration. L'*Agende* est prévu pour une utilisation pratique et il est d'un emploi très simple. Malgré toutes les questions qu'on peut poser, ce livre est un témoignage de notre marche vers l'unité. W. W.

Œcuménisme

WALTHER VON LOEWENICH, *Der moderne Katholizismus. Erscheinung und Probleme.* II. Auflage, Luther-Verlag, Witten 1956.

M. W. von Loewenich, professeur d'histoire de l'Eglise à la Faculté (luthérienne) d'Erlangen a écrit son livre pour un triple public : les catholiques eux-mêmes, afin de poursuivre avec eux l'inéluctable dialogue œcuménique ; les protestants convaincus, dont certains auraient peine sans doute à rendre compte de leurs certitudes et des négations qu'elles impliquent ; les chrétiens incertains, hésitant entre les deux confessions, et particulièrement ceux d'entre les protestants qu'inquiète et que tente à la fois le renouveau actuel sinon de l'institution romaine, du moins du climat catholique aussi favorisé par la "restauration" du XXe siècle qu'il l'avait été par celle du XIXe.

Son propos est en somme de répondre aux deux questions suivantes : en quoi consiste l'élément inaliénable de la foi protestante ? Qu'est-ce, en réalité, que l'Eglise catholique ? L'ouvrage s'attache au catholicisme "moderne", c'est-à-dire au catholicisme tel qu'il s'est affirmé face au monde moderne, dont il a subi l'influence tout en lui résistant et en l'influençant à son tour.

Dans une première partie (pp. 17-93), l'auteur examine les "fondements" du catholicisme moderne. Il passe en revue le développement du catholicisme du Concile de Trente à la lutte antimoderniste.

La seconde partie, beaucoup plus longue (pp. 94-407) est consacrée aux "traits essentiels" du catholicisme depuis 1914. Après avoir esquissé les principaux faits de l'histoire "extérieure" — relations avec les États,

politique du Saint-Siège, concordats, etc. — l'auteur décrit les profondes modifications de la situation spirituelle en Europe : la fin du libéralisme, de l'individualisme et de l'intellectualisme critique, la montée des forces irrationnelles, le renouveau métaphysique et religieux consécutif à la première guerre. Sur cette toile de fond, l'auteur situe l'action catholique, le renouveau littéraire (souvent esthétisant) et philosophique (toujours anti-kantien) du catholicisme contemporain, puis il aborde les questions de doctrine : sources de la vérité catholique, (Ecriture et tradition d'après les documents récents), ecclésiologie, mouvement biblique et liturgique, mariologie et piété mariale, "nouvelle théologie", particulièrement française (où l'auteur voit, à tort selon nous, une resurgescence du modernisme), interprétation catholique actuelle de la Réformation. Un long chapitre sur "Eglise et monde" termine le tour d'horizon.

En conclusion, l'auteur constate que la différence irréductible entre catholicisme et protestantisme relève, sur tous les points exposés, de la notion de vérité. Pour le protestantisme, la vérité n'est pas saisissable indépendamment du recours constamment renouvelé à l'Evangile lui-même. D'autre part, l'Eglise chrétienne ne saurait faire fi de la notion de vérité élaborée par la science moderne (p. 417). La tâche du protestantisme moderne, face au catholicisme moderne, est de maintenir ces deux exigences au sein de la chrétienté et du monde d'aujourd'hui. Tâche ardue, car elle implique un effort toujours recommencé pour saisir la vérité et pour l'exprimer, d'une manière qui d'ailleurs, n'est jamais définitive. Tâche nécessaire, s'il est vrai qu'on n'avance dans la connaissance qu'à la condition nécessaire de ne pas se dérober aux vrais problèmes.

Ecrit pour le grand public, l'ouvrage de M. von Loewenich n'en constitue pas moins une source de renseignements très précis et qui peut servir de memento aux théologiens eux-mêmes. Une bonne Bibliographie y est annexée (p. 433-442). Centrées sur le catholicisme allemand, ces pages abordent pourtant l'essentiel du développement du catholicisme mondial. L'auteur s'est efforcé d'exposer les faits avec la plus grande objectivité possible. (Cf. par exemple le jugement très nuancé porté sur l'Encyclique "Humani Generis", p. 308-310).

A regret, nous devons pourtant constater que l'intérêt de cet ouvrage ne dépasse guère le niveau de l'information, d'une information, répétons-le, consciencieuse et fort utile. Mais l'auteur visait à bien davantage et, à notre avis, il n'a pas atteint son but. Résumer l'essentiel du protestantisme dans la sauvegarde de la vérité évangélique et de la véracité scientifique, et appliquer massivement ce critère aux divers points envisagés, c'est raccourcir abusivement des perspectives autrement plus vastes et entrecroisées. De tels critères sont trop généraux pour être justes, ou trop justes pour être exprimés de manière aussi générale. Il eût fallu montrer, de manière plus concrète, comment le protestantisme met vraiment en question le catholicisme, et, pour ce faire, il eût fallu dialoguer sur la base du fait chrétien lui-même, dont se réclament les deux confessions. Il eût fallu entrer vraiment dans les problèmes théologiques communs aux deux confessions, avant d'opposer des "solutions" qui apparaissent totalement hétérogènes. Ici, l'Ecriture, là, la Tradition. Ici, une notion relative, là une notion absolue de la vérité.

Nous doutons dès lors que les protestants honteux trouvent dans ce livre le réconfort que l'auteur leur promet. Quant à nous, nous n'y

retrouvons qu'un protestantisme singulièrement émacié, frère ou, à tout le moins, cousin du modernisme catholique (pp. 90-93, 294-295) et du libéralisme du siècle dernier (p. 121). Tout protestant sait bien, sans doute, qu'on ne peut revenir au "vieux protestantisme", et que le "néo-protestantisme" (le protestantisme d'après l'Aufklärung) a cherché à satisfaire à des requêtes essentielles. Mais de là à conclure, avec M. von Loewenich, que la notion de vérité de la science moderne est une norme théologique, il y a un abîme. L'insuffisance de cet ouvrage ne proviendrait-elle pas du peu de cas que l'auteur fait de la dogmatique ? Quand on croit, comme lui, au primat de l'exégèse sur la dogmatique, on est bien embarrassé pour rendre compte de cette chose fort curieuse — par rapport à l'Ecriture — qu'est l'histoire de l'Eglise. Et, de surcroît, on en est réduit à une notion bien élémentaire, bien peu critique, de l'exégèse elle-même...

Quant aux catholiques, nous présumons que, malgré l'effort d'objectivité et de sympathie de l'auteur, cet ouvrage n'attisera guère en eux la grâce du dialogue. D'emblée, ils sentiront l'auteur en dehors, non seulement des solutions catholiques — ce qui va de soi — mais même — et c'est fort regrettable — des problèmes eux-mêmes.

Aux protestants convaincus, il faudra bien davantage et bien autre chose pour les aider à penser aujourd'hui leur foi. Non pas tant la réfutation des erreurs catholiques qu'un dialogue repris à la base, et où l'on ne craigne pas de s'engager dans ce *no man's land*, dangereux et prometteur, qui s'étend entre les confessions séparées et, paradoxalement, les unit. L'œcuménisme ne peut être que dynamique. Celui de M. von Loewenich est aussi statique que celui de la Rome officielle. Il était, pourtant, lui, libre de ses mouvements et c'est dommage qu'il n'ait pas usé plus librement de sa liberté.

JEAN-LOUIS LEUBA.

H. VAN DER LINDE, *De komende œcumenische Kerk* (La future Eglise œcuménique), Erven J. Bijleveld, Utrecht 1956 (Verkenningen), 61 pages.

En Hollande, les divisions entre protestants font oublier qu'un véritable œcuménisme implique des perspectives beaucoup plus larges que l'unité aux limites d'un pays. C'est la raison pour laquelle l'auteur veut amener ses lecteurs hollandais à cette vision de la "future Eglise œcuménique". Il le fait concrètement en posant, par comparaison au catholicisme romain surtout, des questions très pertinentes sur la vie de l'Eglise. Mais le fond de son étude est de faire comprendre la réalité du "mystère de l'Eglise" à partir de l'incarnation, c'est-à-dire l'Eglise en tant que Corps du Christ, et non plus seulement en tant que peuple de Dieu. Dans le contexte théologique hollandais, on aurait aimé que cette explication du caractère "essentiel" (et pas seulement instrumental) de l'incarnation soit plus profonde et plus claire du point de vue exégétique. Cependant les problèmes sont bien posés et cela suffit pour attirer l'attention sur cette étude et en savoir gré à l'auteur.

Cette "future Eglise œcuménique", l'auteur la voit dans ce qu'il appelle "une intégration catholique œcuménique", c'est-à-dire une "acceptation de la contribution de toutes les dénominations du monde dans une catholicité pleinement réalisée, construite sur la tradition catholique unie d'Orient et d'Occident". Ici pourtant une question se pose : cette vision

de l'auteur donne une impression presque évolutionniste et elle montre assez peu le rôle de la croix du Christ dans cet avenir œcuménique (Eph. 2.13 s.), l'exigence de notre repentance devant les divisions. N'y a-t-il pas, avec cette "intégration progressive" aussi large que possible, la nécessité de consentir à plus de profondeur et de souffrance ? Cette remarque d'ailleurs n'affaiblit en rien la valeur et la vérité des questions posées.

Citons une comparaison illustrant le rôle de l'institution dans l'Eglise: "Dans le corps humain, les organes délicats et précieux se trouvent à l'intérieur d'un système osseux dur. Il ne faut pas en vouloir aux os d'être durs. C'est leur vertu. Ainsi en est-il de l'institution". F. S.

FRANZ J. LEENHARDT, *Catholicisme romain et protestantisme,* Labor et Fides, Genève 1957 (Cahiers du Renouveau XV), 47 pages.

Ce livre s'adresse aux protestants pour les engager non pas à se dresser contre le catholicisme romain, mais à se demander s'ils sont toujours fidèles aux affirmations de la Réforme : la Parole qui est Jésus-Christ, la foi œuvre du Saint-Esprit, l'absolue souveraineté de la grâce. La réflexion œcuménique pousse chacun à s'interroger sur sa foi, à l'approfondir, en tenant compte de ce que les autres confessions peuvent nous apprendre. C'est dans cet esprit que le professeur Leenhardt nous propose aujourd'hui une étude portant sur les points que nous avons relevés. Etude fragmentaire certes, mais qui permet de situer le message de la Réforme dans le sens d'une actualisation toujours nécessaire aux chrétiens d'aujourd'hui, actualisation qui culmine dans la rencontre personnelle du pécheur et de son Rédempteur. "Si le protestantisme a une raison d'être à côté du catholicisme romain, c'est de montrer quels sont les chemins et quels sont les fruits de l'Evangile de la grâce dont témoignent, depuis les origines, la prédication et les Ecritures apostoliques ". J.-P. B.

MATTHEW SPINKA, *The Church in Soviet Russia,* Oxford University Press, New-York 1956, 179 pages.

Ceci est un excellent manuel auquel on peut se rapporter aisément pour référence. Il rendra fort service à tous ceux qui rencontrent sur le chemin de leurs réflexions le problème de l'Eglise russe et de ses relations avec le pouvoir soviétique. Trois hommes résument l'évolution de celle-ci depuis une opposition brutale jusqu'à une collaboration étroite.

Le Patriarche TIKHON maintient d'abord l'Eglise parmi les ennemis du nouveau régime. Par la suite, il renoncera à cette attitude et obtiendra réellement l'indépendance de l'Eglise en reconnaissant celle de l'Etat : elle ne se mêlera plus de politique. L'Etat en contrepartie renoncera à étouffer la vie religieuse.

Son successeur, le Patriarche SERGE, serait allé beaucoup plus loin puisque, selon le titre même que notre auteur donne au chapitre qu'il lui consacre, il "capitule pour sauver l'Eglise". L'attitude d'extrême conciliation à l'égard de l'Etat va entraîner l'Eglise dans de grandes difficultés tant au sein de la hiérarchie se trouvant sur le sol russe qu'au sein des paroisses de l'émigration. Mais cela lui permet aussi de bander

ses plaies, de reprendre vie et de retrouver au moins une partie de son ancienne vigueur. L'Eglise orthodoxe est redevenue l'Eglise nationale et, au déclenchement de l'attaque allemande, la patrie du bolchévisme ne tardera pas à redevenir à son tour la Sainte Russie.

Enfin, le Patriarche actuel, ALEXIS, nous fait assister, avec l'aide du gouvernement soviétique, à un développement important de l'influence du siège patriarcal de Moscou qui est en passe de devenir à nouveau, et peut-être plus même que par le passé, la troisième Rome. Certes, il y a eu de nombreux déboires du côté des communautés émigrées à l'Ouest. Mais en revanche, toute l'orthodoxie d'Europe centrale regarde maintenant vers Moscou, qui a par ailleurs récupéré les millions d'uniates enlevés à l'Orthodoxie au 16e siècle, et les vénérables patriarcats orientaux, à l'exception sans doute de celui de Constantinople qui fait au contraire figure de rival, ont été largement séduits. (Le lecteur intéressé par cet aspect de la question pourra consulter avec fruit pour des renseignements complémentaires "Le Patriarcat de Moscou et l'Orthodoxie dans le Proche-Orient", étude anonyme parue dans *Proche-Orient Chrétien* 1955 p. 139-151 et 332-345, 1956 p. 317-332).

On se rend compte, tout au long de ce livre, que l'Eglise pourtant sévèrement brimée n'a jamais pu être détruite et l'on voit ainsi ce que certaines assertions outrancières d'il y a vingt ou trente ans ont donc eu de faux. Mais on ne voit pas sans tristesse qu'une fois de plus l'Eglise a succombé à la tentation d'être du côté des forts et des puissants, acceptant de parler leur langage et de jouer leur jeu.

Une critique d'importance à faire à ce livre par ailleurs remarquable est qu'il en reste à la politique ecclésiastique et n'essaie même pas de nous faire pénétrer dans la vie spirituelle et la conscience interne de cette grande chrétienté. Une seule fois, dans la citation d'un ouvrage officiel publié à Moscou, nous lisons à propos des étudiants se préparant à devenirs prêtres : "Ce sont des hommes faits et qui vivent avec leur temps. Souvent ce n'est que récemment qu'ils se sont convertis à la religion et souvent ils ne connaissent encore rien de celle-ci, sauf cette force intérieure qui les pousse à servir Dieu" (p. 96). Combien on voudrait en savoir davantage sur ces hommes concrets, frères dans la foi, qui doivent bien être en train d'accomplir une mue spirituelle étonnante dont les quelques lignes citées plus haut nous donnent seulement une plus grande curiosité. JEAN-MICHEL HORNUS.

Mariologie

Evangelische Marienverehrung, Eine heilige Kirche, 1955-1956 N° 1, Reinhardt, Bâle.

Friederich Heiler a réuni là différents textes protestants sur la Vierge Marie. L'intention, œcuménique, est d'aller le plus possible à la rencontre de nos frères chrétiens qui font une grande place à la piété mariale. Certes la Réforme a été plus positive à l'égard de l'honneur à rendre

à Marie que le protestantisme ne l'est actuellement. Mais il ne s'agit peut-être pas tant d'honneur, de développement ou de limite de notre vénération pour la Mère du Seigneur. Le problème est d'abord théologique, christologique. Quel sens a la maternité de Marie par rapport au Christ, quel rôle a-t-elle joué dans l'œuvre de notre rédemption, quelle signification a pour nous la relation établie par les Pères entre Marie et l'Eglise. Ce cahier ne répond pas à ces questions. Celles qu'il envisage sont importantes, mais secondes, nous semble-t-il.

La nouvelle Eve, II, Etudes mariales, bulletin de la société française d'études mariales, Lethielleux, Paris 1956, 119 pages.

Les journées mariales d'Angers, en 1955, ont étudié le thème patristique de la nouvelle Eve. Ce thème dépasse le rapport Eve-Marie, car les Pères attribuent le titre de nouvelle Eve à d'autres femmes qu'à la mère du Seigneur : à Marthe et Marie, Marie Madeleine..., ou à l'Eglise. Ainsi, ce titre patristique de la Vierge, la situe à nouveau dans l'Eglise, comme type de l'Eglise. Savantes et lumineuses études de M. J. Nicolas "La théologie du Christ Nouvel Adam dans saint Thomas d'Aquin", de A. Gelin "La doctrine paulinienne du Nouvel Adam", de H. Rondet "Le Christ Nouvel Adam dans la théologie de saint Augustin", de A. Wenger "La nouvelle Eve dans la théologie byzantine", de H. Barré "Le mystère d'Eve à la fin de l'époque patristique en Occident", de G. Frénaud "La nouvelle Eve dans les liturgies latines du VIe au XIIIe siècle". Quand son étude mariale la conduit au Christ et à l'Eglise, la théologie romaine nous apparaît sur une voie de simplification et de purification. M. T.

Prédication et Pastorale

PASTEUR MARC BOEGNER, *Les sept Paroles de la Croix,* Berger-Levrault, Paris 1957, 148 pages.

Il ne s'agit pas ici de rendre simplement hommage à l'auteur pour son prestigieux talent de prédicateur que nul ne songerait à contester. Car, dans ce recueil, il ne nous est pas seulement présenté sept prédications — au style oratoire remarquable — que certains ont entendues au cours du dernier carême et prendront plaisir à relire. Mais c'est en fait la Parole de Dieu, prêchée aux fidèles par un docteur de l'Eglise, avec toute l'autorité de son ministère. En outre, quoi de plus capital et de plus enrichissant pour la vie intérieure du chrétien que la méditation de ces sept Paroles de la Croix ? Le pasteur Marc Boegner en était d'ailleurs persuadé depuis le jour où, peu après Pâques 1956 il avait reçu la conviction soudaine que, si Dieu lui permettait de le prêcher, "le carême de 1957 devrait être consacré à « entendre » les sept Paroles de la Croix". Soyons donc attentifs à discerner, dans ce livre, la Parole de Dieu et soyons prêts à en accepter l'enseignement.

Ces méditations sont toutes de grande valeur, mais il est impossible de s'attarder à chacune autant qu'il le faudrait. Nous choisirons la troisième, étant donné l'aspect œcuménique du problème qu'elle soulève. C'est la méditation des versets de l'Evangile selon saint Jean où Jésus, s'adressant d'abord à sa mère puis au disciple, leur dit : "Femme, voici ton

fils" et "Voici ta mère" (Jean 19.25-27). Au cours de cette prédication, le pasteur Boegner nous fait participer réellement à la souffrance toute humaine de cette mère, qui a été l'objet de promesses incroyables de la part de Dieu et qui n'en voit pas encore la réalisation, mais plutôt l'apparent effondrement. Et cependant Marie est la servante du Seigneur dont la foi, "totalement disponible parce que totalement humble", lui fait dire : "Qu'il me soit fait selon ta parole", nous laissant ainsi un exemple de confiance totale en la volonté de Dieu. Elle est aussi la mère du Seigneur, à travers laquelle la gloire de Dieu se manifestait lorsqu'elle le portait dans son sein, puisqu'Elisabeth, sa cousine, l'accueillait en ses termes : "Tu es bénie entre les femmes et le fruit de ton sein est béni". C'est elle enfin qui la première a chanté le *Magnificat,* louange parfaite à la gloire de Dieu. C'est pourquoi, Jésus, en agonie sur la Croix, veut une fois encore faire de sa mère un signe prophétique : avec l'apôtre Jean, elle sera signe de l'Eglise et de son unité. "Femme, voici ton fils. — Et toi, dit-il à Jean, voici ta mère". Le pasteur Boegner conclut : "Miracle d'une maternité et d'une filialité spirituelles liant à jamais deux êtres que Jésus veut empêcher de s'enfermer chacun dans sa propre souffrance en faisant jaillir en tous deux la source de l'amour consolateur". Et plus loin : "La Vierge Marie et l'apôtre Jean attestent la réalité de l'Eglise par leur présence auprès de la Croix... O Dieu, Père de notre Seigneur Jésus-Christ, nous osons réclamer de ta miséricorde que tu hâtes le jour où tous les disciples de ton Fils, assemblés devant la Croix à jamais éclairée par la grande lumière de la Résurrection, unis en lui dans la vérité de ta révélation parfaite, chanteront ensemble, à ta seule gloire, le *Magnificat anima mea Dominum* que Marie met sur leurs lèvres et dans leur cœur". G. H.

RENÉ VOELTZEL, *Elévation,* le sens de la Passion du Christ dans le quatrième Evangile, Strasbourg 1957 (6, avenue de la Forêt-Noire), 63 pages.

Dans son avant-propos, le pasteur René Voeltzel nous présente le problème pastoral auquel il s'est efforcé de donner une solution dans le cadre de la paroisse Saint-Paul de Strasbourg, et dont il propose les résultats dans cette brochure de présentation et d'impression claires et agréables.

Aux questions qui se posaient à lui, pourquoi la prédication de l'Eglise répond-elle mal de nos jours à l'attente des chrétiens et encore plus mal à celle des non-chrétiens, et comment y remédier, l'auteur répond en affirmant que la cause en est un manque de culture biblique. Et pour y porter remède, il préconise que toute prédication soit précédée d'une préparation et suivie "d'une reprise *en commun* des thèmes évoqués". Pour illustrer cette thèse, il nous propose les quatre prédications suivies d'études bibliques en commun qu'il donna en l'église Saint-Paul au cours du dernier Carême. L'Agneau de Dieu ; le coup de fouet ; le serpent brûlant ; achèvement préalable ; tels sont les titres sous lesquels R. Voeltzel a placé les méditations de péricopes tirées de l'Evangile selon saint Jean, suivies chacune d'une étude biblique se rapportant au même passage. Les méditations sont belles, vivantes, et leur brièveté incite en effet à chercher dans les études bibliques qui les suivent l'approfondissement nécessaire à la pleine compréhension et assimilation de la prédication. Les études bibliques sont peut-être un peu surchargées de références

bibliques et autres, et risquent de provoquer une certaine saturation chez celui qui s'y attaquerait seul, surtout si, suivant le conseil de l'auteur, il utilise pour chaque référence plusieurs versions de la Bible. Mais étudiées en commun, ces études peuvent fournir un plan de travail précieux, prenant la place, en quelque sorte, du pasteur dans son rôle habituel de président des débats.

Cet ouvrage reste, en tout état de cause, un excellent livre de méditation spirituelle, pouvant être utilisé au cours de retraites individuelles ou collectives. Et il rendra certainement service à tout pasteur qui, au sein de sa paroisse, se heurte au même problème que R. Voeltzel et qui profitera ainsi de la récente expérience de celui-ci. G. H.

PIE DUPLOYÉ, *Rhétorique et Parole de Dieu,* Le Cerf, Paris 1955, 110 pages.

D'un ton attachant par sa liberté, et une sorte de joie chaleureuse, de verve et d'humour, ce petit livre rassemble trois études — on pourrait dire trois esquisses — disparates en apparence, mais unies entre elles, secrètement, par un même amour de la Parole de Dieu, lue et prêchée.

Première étude : *La crise de la prédication,* que l'auteur envisage comme une crise du langage, le besoin d'un renouveau "poétique". Citons quelques phrases : "Il ne peut y avoir de communication chrétienne s'il n'y a pas, préalablement établie, une communication humaine" (p. 37). "Je dis qu'on ne parle pas aux hommes en idées, on leur parle en images." (p. 40). "Ne parle vraiment que celui qui s'exprime dans sa parole, et si celui-là est un homme, il sait qu'il est un être pitoyable, possédé, condamné et gracié. Ne parle alors que celui qui a reçu communication de la mort, et se refuse d'en mourir et qui chante la vie" (p. 46). "Gémir, chanter, pleurer, rire, m'irriter, annoncer, proclamer : tout, mais pas pleurnicher" (p. 48).

Deuxième étude : *Vieillir avec la Bible.* A cause de la plénitude de mystère qu'elle contient, la Bible est un livre "insurmontable", qu'on ne pourra jamais fermer en disant : maintenant je le connais. De ce fait, la lecture de la Bible comporte certaines lois : la loi de la patience ; Dieu est patient, il s'est dit lentement au monde, il se dit lentement à nous. Une autre loi : celle des ensembles : "Ce qu'un chapitre ne dira pas, un autre le dira, ou le suggérera (...) Il n'y a pas une suite nécessaire entre deux livres de la Bible, mais il y a une suite dans l'ensemble" (p. 72). Une dernière loi : "celle de la collaboration du lecteur et du livre (...) Il faut porter le livre en nous pour qu'il mûrisse et fructifie" (p. 73). Et c'est le travail lent de la mémoire "qui passe et repasse sans cesse sur les mêmes mots, les mêmes faits, les mêmes récits, et chaque fois en tire une saveur et une intelligence nouvelles (...) On ne comprend bien un psaume que lorsqu'on le sait par cœur" (p. 75).

Troisième étude : *Limites de la prédication homilétique.* Esquisse d'un plaidoyer pour une redécouverte en profondeur d'une rhétorique de la prédication, afin que cette dernière n'en reste pas seulement à l'homélie familière. On se prend à souhaiter, en lisant cette dernière étude, que la prédication figure au programme du travail œcuménique entre catholiques et protestants. P.-Y. E.

NICOLAS, MÉTROPOLITE DE KROUTITSY ET DE KOLOMNA, *Sermons*, traduits par N. Poltoratsky et G. Kaminka, Editions Eglise orthodoxe patriarcale russe, Paris 1956, 458 pages.

Il n'est pas facile d'avoir accès aux textes religieux russes contemporains et il faut être heureux de la parution de cette traduction. Docteur en théologie, le métropolite Nicolas est bien connu en Russie comme prédicateur. Cette collection de 64 sermons nous livre tout l'essentiel de sa doctrine et de sa méthode homilétique. Tous les thèmes lui sont familiers : sermons pour les fêtes du Seigneur, les dimanches, les fêtes de la sainte Vierge, les fêtes des saints, sur les textes de la sainte Ecriture, sur les textes liturgiques, sur des sujets théologiques, sur des sujets divers. L'enseignement est fondé sur l'Ecriture, les Pères et la liturgie selon l'habitude de l'orthodoxie. Témoignage intéressant sur la vie intérieure de l'Eglise russe depuis la guerre. Ces sermons ont été publiés en U.R.S.S. en trois volumes, en 1947, 1950 et 1954.

M. T.

Les Editions du Cerf publient un grand nombre d'excellents volumes de conférences, sermons, homélies, qui peuvent aider les prédicateurs d'aujourd'hui à trouver le point d'accrochage avec le monde. Nous citons quelques-uns des meilleurs :

H. M. FÉRET, *Connaissance biblique de Dieu*, 1955, 218 pages.

M. A. COUTURIER, *Discours de mariage*, 1955, 152 pages.

Dans la collection "Homélies et Catéchèse" :

A. M. CARRÉ, *Baptisés dans le Christ*, 1955, 74 pages.
— *Sainteté miroir de Dieu*, 1955, 83 pages.

A. M. AVRIL, *Le dimanche à la radio*, II, Du dimanche de la septuagésime au dimanche de la passion, 1956, 216 pages.

ABBÉ PIERRE, *Vers l'homme*, entretiens et conférences, 1956, 169 pages.

ANDRÉ BRIEN, *Dieu est là*, 1956, 130 pages.

***

PAUL ANCIAUX, *Le sacrement de pénitence*, Nauwelaerts, Louvain 1957 (Questions de morale), 165 pages.

Bon manuel pour comprendre ce que l'Eglise romaine entend par contrition, confession, absolution et satisfaction. L'ouvrage est bien construit : histoire, sacrement, pénitence intérieure, extérieure, efficacité du sacrement. Un appendice nous renseigne sur l'origine et la signification des indulgences.

Spiritualité

BERNARD BRO, *Apprendre à prier*, Supplément à Jeunes Equipes Enseignantes, Paris 1957, 60 pages.

Précieuse brochure écrite par un professeur du Saulchoir. C'est un plan de travail en commun sur les problèmes que pose à l'homme moderne une discipline de prière. Pourquoi prier, comment prier, comment

ne pas prier, la prière du Christ, tel est le schéma de l'exposé qui est destiné à susciter la réflexion ; les remarques théologiques fondamentales alternent avec les conseils pratiques. Des tables de citations bibliques sur la prière dans l'A. T. et le N. T., sur l'usage des psaumes, l'année liturgique, complètent ces pages de bonne discipline spirituelle.

M. T.

YOGIN DU CHRIST, *La voie du silence. L'expérience d'un Moine*, Desclée de Brouwer, Paris 1956, 138 pages.

Tous les hindouisants, tous les chrétiens fascinés par les disciplines spirituelles de l'Inde ont tenté une adaptation des pratiques yogistes. Il y a eu souvent un snobisme dangereux pour la pureté de la foi, qui confondait la communion au Christ avec l'intensité de la concentration sipritueIle. Voici un livre rassurant et libérateur. Peut-être rassure-t-il par l'objectivité d'une expérience vécue, et vécue par un chrétien, par un moine anonyme. Sa formation a dû l'orienter plutôt vers la méditation liturgique, et voilà qu'il nous offre du nouveau pour l'Occident chrétien, une discipline yogiste de la personne, parfaitement assumée par la recherche du Christ et de sa communion. Les hindouisants sont souvent plus préoccupés par les disciplines que par le dogme ; ce moine, "Yogin du Christ", place la Vérité évangélique au premier plan et ne voit la discipline yogiste que tout au service de la recherche du Dieu trinitaire.

Qui niera que des influences philosophiques non-chrétiennes aient gauchi les conceptions anthropologiques bibliques, pauliniennes ? Le christianisme occidental, malgré les dogmes de l'incarnation et de la résurrection, a sous-estimé, bien souvent, le rôle du corps dans la rédemption, la sanctification. Certes, la vie liturgique, les oraisons corrigaient, par leur doctrine, ces déviations ; toutefois, en dehors de l'idée de guérison et de résurrection du corps, en dehors des gestes liturgiques, le corps était considéré comme n'ayant pas beaucoup à participer à la sanctification de l'être. Pourquoi le christianisme n'assumerait-il pas des disciplines corporelles ordonnées à une vie spirituelle plus équilibrée, plus pacifiée ? La conception "sportive" de la vie chrétienne chez saint Paul (I Cor. 9. 24-27) autorise cette utilisation par le chrétien des disciplines lui permettant de conduire son corps dans l'obéissance au Christ.

Les premiers chapitres de ce petit livre tentent de justifier théologiquement un "yoga chrétien". Ce n'est pas le meilleur de l'ouvrage. Certes, il est utile de situer théologiquement un yoga chrétien, mais ce plaidoyer apparaît un peu court. On aurait préféré une bonne étude d'anthropologie biblique. La partie pratique (dès la p. 85) est très intéressante au contraire ; nous avons là, en quatorze exercices, tout un yoga pratiquable pour un chrétien, à condition qu'il ait une demi-heure à y consacrer matin et soir. Le témoignage de l'auteur prouve que cela vaut la peine. Certes, nos esprits occidentaux et latins trouveront à rire de ces postures et de ces dessins ; mais, après tout, est-ce qu'une prostration liturgique ne nous ferait pas sourire si notre tradition spirituelle ne nous avait pas habitués à la trouver noble. Tout est là. Est-il possible d'inaugurer chez nous une tradition de discipline yogiste ? Ce n'est pas, heureusement, nécessaire au salut ou à la sanctification. Ce peut être en tout cas profitable. Ce livre en est une preuve : c'est le témoignage honnête d'un moine, yogin du Christ.

M. T.

KLEINE PHILOKALIE, enseignement des Pères monastiques de l'Eglise d'Orient sur la prière, choisis et traduits par M. Dietz, Benziger, Einsiedeln, Zurich, Cologne 1956, 192 pages.

La philocalie est une collection des écritures contemplatives les plus essentielles de 38 auteurs de l'Eglise orientale. La première édition fut faite en 1782 en grec. Il y a des traductions en slave ecclésiastique, en russe et en anglais. Grâce à la maison Benziger, nous avons une bonne édition allemande, bien que sous la forme d'un petit choix. De nombreuses réflexions semblent être très modernes. Un des thèmes est que la prière n'est pas seulement un acte, mais aussi un état, dans lequel il faut toujours vivre. Il semble parfois qu'on lise certaines pages du Père Voillaume. Ce livre est un encouragement à la prière. W. W.

ROBERT SERROU ET PIERRE VALS. *Au "désert" de Chartreuse*, la vie solitaire des fils de St-Bruno, Editions Pierre Horay, Paris 1955 204 pages.

ROBERT SERROU ET PIERRE VALS. *La Trappe*, lieu de silence, de prière et de paix, Editions Pierre Horay, Paris 1956, 208 pages.

Ces deux livres, très bien présentés, illustrés de belles photos, nous permettent de vivre la prière et le travail des chartreux et des trappistes. Les auteurs ont été admis quelques jours à ce rythme monastique.

Nous avons là comme un dyptique. Si la vocation est unique, les spiritualités, sans s'opposer. ont pourtant leurs différences. Que l'on s'astreigne à la communauté totale dans le silence (trappistes) ou au contraire à la vie érémitique (chartreux), c'est le même Seigneur que l'on sert. L'Eglise peut accueillir toutes les familles d'esprits et les diverses formes de service. Le chartreux ne connaît qu'une réalité : Dieu de qui tout procède et à qui tout retourne ; la vie n'a plus d'autre but que de manifester la gloire du Seigneur et de retrouver avec toute la création, l'harmonie que la chute a détruite. Le trappiste, à la suite de saint Bernard commentant le Cantique des Cantiques, s'efforce d'atteindre la contemplation au sein d'une vie de travail en commun.

A tous ceux qui se préoccupent de l' "efficacité" du ministère des contemplatifs, il faut recommander ces livres qui, à la suite des reporters d'un grand hebdomadaire illustré, et dominés par les grandes figures de saint Bruno et de saint Bernard, nous font pénétrer au cœur même de la vocation monastique. Ainsi que ces deux journalistes et si marqué qu'on soit par l' "activisme" sous toutes ses formes, on ne peut que comprendre et aimer ceux que les "événements n'atteignent en rien, sinon dans leurs prières qu'ils font plus suppliantes". J.-P. B.

VERBUM CARO
VOLUME XI (N° 44)

EDITORIAL

C'est comme méditation pour le temps de l'Avent que nous offrons à nos lecteurs un texte de Charles Drelincourt, qui voulut proposer en son temps une juste doctrine de Marie, mère du Seigneur.

Le Rapport des Conversations entre Anglicans et Presbytériens en Grande-Bretagne a une importance capitale, puisqu'il engage des chrétiens au sacrifice mutuel pour la cause de l'unité, au-delà des conceptions ecclésiologiques particulières à chacun. Notre dernier numéro avait abordé le problème théologique du ministère, nous avons ici les bases d'un accord possible, dans l'approfondissement des conceptions anglicane et presbytérienne. Le Révérend Browning, rédacteur du Bulletin œcuménique anglican, nous donne aussi un écho du travail théologique en Angleterre.

Le Père Gelineau est bien connu par le renouveau du chant des psaumes bibliques en français, renouveau dont il est un initiateur. Il nous donne une conférence prononcée dans une session préparatoire au Congrès liturgique de Strasbourg. De ce Congrès, nous donnons également les conclusions, si pleines d'espérance œcuménique.

Les richesses bibliques et théologiques de la liturgie du baptême nous sont enfin proposées dans un article de pastorale liturgique, non comme un document archéologique un peu restauré, mais comme une base de méditation sur notre baptême, sacrement de l'unité de tous les chrétiens dans le Corps du Christ.

La Rédaction

NICOLAS, MÉTROPOLITE DE KROUTITSY ET DE KOLOMNA, *Sermons*, traduits par N. Poltoratsky et G. Kaminka, Editions Eglise orthodoxe patriarcale russe, Paris 1956, 458 pages.

Il n'est pas facile d'avoir accès aux textes religieux russes contemporains et il faut être heureux de la parution de cette traduction. Docteur en théologie, le métropolite Nicolas est bien connu en Russie comme prédicateur. Cette collection de 64 sermons nous livre tout l'essentiel de sa doctrine et de sa méthode homilétique. Tous les thèmes lui sont familiers : sermons pour les fêtes du Seigneur, les dimanches, les fêtes de la sainte Vierge, les fêtes des saints, sur les textes de la sainte Ecriture, sur les textes liturgiques, sur des sujets théologiques, sur des sujets divers. L'enseignement est fondé sur l'Ecriture, les Pères et la liturgie selon l'habitude de l'orthodoxie. Témoignage intéressant sur la vie intérieure de l'Eglise russe depuis la guerre. Ces sermons ont été publiés en U.R.S.S. en trois volumes, en 1947, 1950 et 1954.

M. T.

Les Editions du Cerf publient un grand nombre d'excellents volumes de conférences, sermons, homélies, qui peuvent aider les prédicateurs d'aujourd'hui à trouver le point d'accrochage avec le monde. Nous citons quelques-uns des meilleurs :

H. M. FÉRET, *Connaissance biblique de Dieu*, 1955, 218 pages.

M. A. COUTURIER, *Discours de mariage*, 1955, 152 pages.

Dans la collection "Homélies et Catéchèse" :

A. M. CARRÉ, *Baptisés dans le Christ*, 1955, 74 pages.
— *Sainteté miroir de Dieu*, 1955, 83 pages.

A. M. AVRIL, *Le dimanche à la radio*, II, Du dimanche de la septuagésime au dimanche de la passion, 1956, 216 pages.

ABBÉ PIERRE, *Vers l'homme*, entretiens et conférences, 1956, 169 pages.

ANDRÉ BRIEN, *Dieu est là*, 1956, 130 pages.

***

PAUL ANCIAUX, *Le sacrement de pénitence*, Nauwelaerts, Louvain 1957 (Questions de morale), 165 pages.

Bon manuel pour comprendre ce que l'Eglise romaine entend par contrition, confession, absolution et satisfaction. L'ouvrage est bien construit : histoire, sacrement, pénitence intérieure, extérieure, efficacité du sacrement. Un appendice nous renseigne sur l'origine et la signification des indulgences.

Spiritualité

BERNARD BRO, *Apprendre à prier*, Supplément à Jeunes Equipes Enseignantes, Paris 1957, 60 pages.

Précieuse brochure écrite par un professeur du Saulchoir. C'est un plan de travail en commun sur les problèmes que pose à l'homme moderne une discipline de prière. Pourquoi prier, comment prier, comment

ne pas prier, la prière du Christ, tel est le schéma de l'exposé qui est destiné à susciter la réflexion ; les remarques théologiques fondamentales alternent avec les conseils pratiques. Des tables de citations bibliques sur la prière dans l'A. T. et le N. T., sur l'usage des psaumes, l'année liturgique, complètent ces pages de bonne discipline spirituelle.

M. T.

YOGIN DU CHRIST, *La voie du silence. L'expérience d'un Moine*, Desclée de Brouwer, Paris 1956, 138 pages.

Tous les hindouisants, tous les chrétiens fascinés par les disciplines spirituelles de l'Inde ont tenté une adaptation des pratiques yogistes. Il y a eu souvent un snobisme dangereux pour la pureté de la foi, qui confondait la communion au Christ avec l'intensité de la concentration sipritueile. Voici un livre rassurant et libérateur. Peut-être rassure-t-il par l'objectivité d'une expérience vécue, et vécue par un chrétien, par un moine anonyme. Sa formation a dû l'orienter plutôt vers la méditation liturgique, et voilà qu'il nous offre du nouveau pour l'Occident chrétien, une discipline yogiste de la personne, parfaitement assumée par la recherche du Christ et de sa communion. Les hindouisants sont souvent plus préoccupés par les disciplines que par le dogme ; ce moine, "Yogin du Christ", place la Vérité évangélique au premier plan et ne voit la discipline yogiste que tout au service de la recherche du Dieu trinitaire.

Qui niera que des influences philosophiques non-chrétiennes aient gauchi les conceptions anthropologiques bibliques, pauliniennes ? Le christianisme occidental, malgré les dogmes de l'incarnation et de la résurrection, a sous-estimé, bien souvent, le rôle du corps dans la rédemption, la sanctification. Certes, la vie liturgique, les oraisons corrigaient, par leur doctrine, ces déviations ; toutefois, en dehors de l'idée de guérison et de résurrection du corps, en dehors des gestes liturgiques, le corps était considéré comme n'ayant pas beaucoup à participer à la sanctification de l'être. Pourquoi le christianisme n'assumerait-il pas des disciplines corporelles ordonnées à une vie spirituelle plus équilibrée, plus pacifiée ? La conception "sportive" de la vie chrétienne chez saint Paul (I Cor. 9. 24-27) autorise cette utilisation par le chrétien des disciplines lui permettant de conduire son corps dans l'obéissance au Christ.

Les premiers chapitres de ce petit livre tentent de justifier théologiquement un "yoga chrétien". Ce n'est pas le meilleur de l'ouvrage. Certes, il est utile de situer théologiquement un yoga chrétien, mais ce plaidoyer apparaît un peu court. On aurait préféré une bonne étude d'anthropologie biblique. La partie pratique (dès la p. 85) est très intéressante au contraire ; nous avons là, en quatorze exercices, tout un yoga pratiquable pour un chrétien, à condition qu'il ait une demi-heure à y consacrer matin et soir. Le témoignage de l'auteur prouve que cela vaut la peine. Certes, nos esprits occidentaux et latins trouveront à rire de ces postures et de ces dessins ; mais, après tout, est-ce qu'une prostration liturgique ne nous ferait pas sourire si notre tradition spirituelle ne nous avait pas habitués à la trouver noble. Tout est là. Est-il possible d'inaugurer chez nous une tradition de discipline yogiste ? Ce n'est pas, heureusement, nécessaire au salut ou à la sanctification. Ce peut être en tout cas profitable. Ce livre en est une preuve : c'est le témoignage honnête d'un moine, yogin du Christ.

M. T.

KLEINE PHILOKALIE, enseignement des Pères monastiques de l'Eglise d'Orient sur la prière, choisis et traduits par M. Dietz, Benziger, Einsiedeln, Zurich, Cologne 1956, 192 pages.

La philocalie est une collection des écritures contemplatives les plus essentielles de 38 auteurs de l'Eglise orientale. La première édition fut faite en 1782 en grec. Il y a des traductions en slave ecclésiastique, en russe et en anglais. Grâce à la maison Benziger, nous avons une bonne édition allemande, bien que sous la forme d'un petit choix. De nombreuses réflexions semblent être très modernes. Un des thèmes est que la prière n'est pas seulement un acte, mais aussi un état, dans lequel il faut toujours vivre. Il semble parfois qu'on lise certaines pages du Père Voillaume. Ce livre est un encouragement à la prière. W. W.

ROBERT SERROU ET PIERRE VALS. *Au "désert" de Chartreuse,* la vie solitaire des fils de St-Bruno, Editions Pierre Horay, Paris 1955 204 pages.

ROBERT SERROU ET PIERRE VALS. *La Trappe,* lieu de silence, de prière et de paix, Editions Pierre Horay, Paris 1956, 208 pages.

Ces deux livres, très bien présentés, illustrés de belles photos, nous permettent de vivre la prière et le travail des chartreux et des trappistes. Les auteurs ont été admis quelques jours à ce rythme monastique.

Nous avons là comme un dyptique. Si la vocation est unique, les spiritualités, sans s'opposer. ont pourtant leurs différences. Que l'on s'astreigne à la communauté totale dans le silence (trappistes) ou au contraire à la vie érémitique (chartreux), c'est le même Seigneur que l'on sert. L'Eglise peut accueillir toutes les familles d'esprits et les diverses formes de service. Le chartreux ne connaît qu'une réalité : Dieu de qui tout procède et à qui tout retourne ; la vie n'a plus d'autre but que de manifester la gloire du Seigneur et de retrouver avec toute la création, l'harmonie que la chute a détruite. Le trappiste, à la suite de saint Bernard commentant le Cantique des Cantiques, s'efforce d'atteindre la contemplation au sein d'une vie de travail en commun.

A tous ceux qui se préoccupent de l' "efficacité" du ministère des contemplatifs, il faut recommander ces livres qui, à la suite des reporters d'un grand hebdomadaire illustré, et dominés par les grandes figures de saint Bruno et de saint Bernard, nous font pénétrer au cœur même de la vocation monastique. Ainsi que ces deux journalistes et si marqué qu'on soit par l' "activisme" sous toutes ses formes, on ne peut que comprendre et aimer ceux que les "événements n'atteignent en rien, sinon dans leurs prières qu'ils font plus suppliantes". J.-P. B.